

مجلة فكرية محكّمة، تهتم بنشر الدراسات والبحوث المتسمة بالأمانة النظرية والإسهام النقدي في مجالات الفكر المختلفة.

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج العربي	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	**6** د.ك
للمؤسسات	**12** د.ك

دول الخليج

للأفراد	**8** د.ك
للمؤسسات	**16** د.ك

الدول العربية

للأفراد	**10** دولارات أمريكية
للمؤسسات	**20** دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	**20** دولارا أمريكيا
للمؤسسات	**40** دولارا أمريكيا

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام

للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب: **23996** -الصفاة- الرمز البريدي **13100**

دولة الكويت

مجلة فصلية تصدر

عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب



العدد 1 المجلد 40 يوليو - سبتمبر 2011

تم التنضيد والتنفيذ

بوحدة الإنتاج في المجلس الوطني

للثقافة والفنون والآداب

الكويت

شارك في هذا العدد

د. عبدالسلام علي نوير
د. مصطفى بيومي عبدالسلام
د. محمد الداهي
أ. روان يوسف نتشه
أ. نورة بن حمزة
د. نور الدين شيخ عبيد
د. مصطفى الغرافي
أ. محمد الفتى

قواعد النشر بالمجلة

ترحب المجلة بمشاركة الكتاب المتخصصين وتقبل للنشر الدراسات والبحوث المتعمقة وفقا للقواعد التالية:

1 - أن يكون البحث مبتكرا أصيلا ولم يسبق نشره.

2 - أن يتبع البحث الأصول العلمية المتعارف عليها وبخاصة في ما يتعلق بالتوثيق والمصادر، مع إلحاق كشف المصادر والمراجع في نهاية البحث وتزويده بالصور والخرائط والرسوم اللازمة.

3 - يتراوح طول البحث أو الدراسة ما بين ١٢ ألف كلمة و١٦ ألف كلمة.

4 - تقبل المواد المقدمة للنشر من نسختين على الآلة الطابعة بالإضافة إلى القرص المرن، ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.

5 - تخضع المواد المقدمة للنشر للتحكيم العلمي على نحو سري.

6 - البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات إليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.

7 - تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات التي تقبل للنشر، وذلك وفقا لقواعد المكافآت الخاصة بالمجلة.

■ ترسل البحوث والدراسات باسم الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص. ب: 23996 - الصفاة - الرمز البريدي 13100 دولة الكويت

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 40 يوليو - سبتمبر 2011

المحتوى

آفاق معرفية



تقديم

تتجه مجلة عالم الفكر نحو منهج جديد في تقديم مادتها العلمية والثقافية قد يعتبر تغيرا في المسيرة التي دأبت عليها منذ زمن طويل. فقد انتهجت المجلة تقديم محور رئيسي في كل عدد، وقد لقي ذلك قبولا ورضى لدى القارئ حيث كان يجد موضوعا رئيسيا يتم تناوله من جوانبه المختلفة، ويعتمد على الاستكتاب وعلى ما يرد إلى المجلة من موضوعات عن طريق البريد، غير أن ذلك كان يمثل مشكلة للمجلة، حيث لا تتوافر المادة العلمية للمحور أحيانا بفعل عوامل مختلفة تتعلق بالباحثين أو لجان التحكيم أو غيرهما، في حين تلتزم المجلة بتقديم محور جديد في كل عدد ما خلا عدد الصيف الذي يطلق عليه «آفاق معرفية». من هنا كان لا بد من دراسة المشكلة وإيجاد الحلول، لذا رأت هيئة التحرير أن تشتمل أعداد المجلة على الأبحاث المجازة من التحكيم بتنظيم مادتها بحيث تقدم للقارئ تنوعا علميا وثقافيا يتجاوز المشكلة التي أشرنا إليها، ولا مانع بين الحين والآخر من أن يكون لنا محور أو أكثر في العام. وبذلك تكون مجلة عالم الفكر قد طورت من منهجها مع الحفاظ على علميتها ومستواها الرفيع، فهي ليست مجلة أكاديمية جامعية ولكنها مجلة فكرية وثقافية موجهة إلى الأكاديميين والمثقفين، وملتزمة بالقواعد العلمية المتعارف عليها.

الأمر الآخر الذي نود الإشارة إليه أن مجلة عالم الفكر قد مرت بظروف خارجة عن إرادتنا خلال الفترة الماضية ، ولكنها الآن تعود إلى قرائها كما عهدوها، على أمل أن يتجاوب معنا المثقفون العرب داخل الوطن العربي وخارجه بالتفاعل مع المجلة وتزويدها بدراساتهم العلمية والثقافية التي ستخضعها هيئة التحرير للضوابط العلمية المتعارف عليها كدأبها دائما.

أما في ما يتعلق بهذا العدد من المجلة فيتضمن بحوثا ودراسات قيمة تركز على الجديد في مجالات الفكر المختلفة مثل: الثقافة السياسية، والتناص في الأدب، والسيميائية، ومسألة تمكين المرأة لامتلاك القدرات والمهارات تقديرا لدورها وقدراتها. ثم هناك دراسة عن التراث القصصي في أدبنا العربي. ومسألة الثقافة - مقاربة ثقافية واجتماعية، ثم بحث الأبعاد التداولية للبلاغة العربية، وأخيرا بحث علمي عن المناعة، وكيف تحتال الجراثيم على جهاز المناعة.

ولعل القارئ الكريم يلاحظ التنوع في مجالات المعرفة المختلفة لمادة هذا العدد من مجلة عالم الفكر، ونعد الباحثين والقراء الكرام بالتفاعل والتواصل معهم في أعدادنا المقبلة، دعما للمعرفة والثقافة في وطننا العربي.

الأمانة العامة

للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 40 يوليو - سبتمبر 2011

الاتجاهات المعاصرة في دراسة الثقافة السياسية

د. عبدالسلام علي نوير (*)

مقدمة

في أواخر خمسينيات القرن العشرين وأوائل الستينيات، ومع بروز الثورة السلوكية وازدهارها، ظهر مفهوم الثقافة السياسية، الذي اعتبر منذ ظهوره أحد المفاهيم الكبرى واكتسح مجال علم السياسة، مشيرا بذلك إلى تحول جوهري من دراسة المؤسسات الرسمية إلى دراسة السلوك غير الرسمي، الذي يضفي نبض الحياة على هذه المؤسسات.

لقد بشر مفهوم الثقافة السياسية بإمكانات هائلة؛ إذ بدا واعدا بتجاوز كثير من المشكلات المثارة في علم السياسة، لاسيما تلك المتعلقة بكيفية تأثير الناس في النظام السياسي وطبيعة تفاعلهم معه، على المستويين الكلى (Macro) والجزئي (Micro)[1].

وهكذا ظهرت دراسات عديدة تشير إلى اختلاف أنماط القيم والاتجاهات والمعتقدات من بلد إلى آخر، بل وداخل البلد نفسه، تبعا لاختلاف تجارب الحياة، والخبرات التاريخية، ومستوى التعليم، والمستوى الاقتصادي والاجتماعي. وفي ضوء ذلك شاع استخدام الاقتراب الثقافي لتفسير هذا الاختلاف، وبدا أن ثمة ارتباطا بين طبيعة الثقافة السياسية السائدة في مجتمع ما، وطبيعة النظام السياسي القائم في هذا المجتمع، فضلا عن تأثيرها في الاستقرار السياسي[2].

غير أن الاهتمام بمفهوم الثقافة السياسية لم يلبث أن شهد انحسارا في العقدين التاليين؛ حيث تعرض لانتقادات قاسية جعلت قيمته التحليلية مثارا للشك.

(*) أستاذ العلوم السياسية بجامعتي أسيوط والملك سعود.

ومنذئذ، بدا أن الثقافة السياسية تأتي في مقدمة المفاهيم والنظريات المثيرة للجدل في مجال السياسة المقارنة، فعلى الرغم من النطاق الواسع للأدبيات التي تناولت واستخدمت هذا المفهوم، ظل الشك فيما يتصل بوجود أنماط من المعتقدات والاتجاهات بين جماعات محددة من الناس، والأهم هو ما يتصل بقدرتها على تفسير سلوك الناس وتوجهاتهم إزاء النظام السياسي، فضلا عن اعتباره مفهوما محافظا يتجاهل علاقات القوة ويعجز عن تفسير التغير الاجتماعي(3).

وعلى أي حال، لم يحل هذا الشك عودة الثقافة السياسية لدراسة السياسة المقارنة في أواخر عقد الثمانينيات، بل إن العقد الأخير شهد اهتماما متجددا بدراسات الثقافة السياسية، الأمر الذي يتجلى في تزايد أعداد الدراسات المنشورة في هذا المجال(4).

أولا- نشأة وتطور مفهوم الثقافة السياسية

حظي مفهوم الثقافة السياسية، على الرغم من حداثة ظهوره، باهتمام الفكر السياسي منذ القدم، من حيث الإشارة إلى بعض أبعاده ومقوماته. فهو اهتمام يعود، كما عبر ألموند إلى تلك المرحلة التي بدأ فيها الإنسان الحديثَ والكتابة عن السياسة. ومن ثم فقد بدا الاهتمام بالمتغيرات الثقافية، والمتصلة بعملية التنشئة، جليا في كتابات الفكر السياسي الكلاسيكية(5).

ومع تطور علم الاجتماع خلال القرن التاسع عشر، بدأ الاعتراف بالمتغيرات الذاتية في تفسير الظاهرة السياسية والاجتماعية. فقد أولى سان سيمون Saint Simon الاتجاهات الأيديولوجية الدينية أهمية تفوق ما للاتجاهات الاقتصادية في الحفاظ على الاستقرار وتحقيق التقدم الاجتماعي، كما نظر أوجست كونت Auguste Comte إلى المجتمع باعتباره نسقا من الأفكار الأخلاقية العامة(6).

واعتبر إيميل دوركايم Emile Durkheim أن هذا النسق من القيم والمعتقدات والمشاعر المشتركة بين أعضاء المجتمع هو المسؤول عن تحقيق التماسك الاجتماعي(7). وأوضح ضرورة وجود اتفاق حول المعتقدات، وتراض أخلاقي لدعم النظام الاجتماعي، بيد أنه - على الرغم من تأكيده أهمية القيم المشتركة في دعم هذا النظام - رأى أنها تأتي تالية لنشأته. وقد احتوت أعمال دوركايم الأخيرة على تأكيده الكبير على القاعدة الاجتماعية والتحولات المعرفية التي قادت تالكوت بارسونز Talcott Parsons لاستنتاجه قيام النظام الاجتماعي على التراضي (القيم المشتركة(8).

أما كارل ماركس Karl Marx فقد رأى أن المعتقدات والرموز الثقافية في المجتمع الرأسمالي هي جزء من البناء الفوقي متمثلا في الأيديولوجية والوعي الزائف. ويعكس هذا البناء نمط الإنتاج وعلاقاته، ومن ثم يعكس، ويكرس مصالح الطبقة البورجوازية المسيطرة.

ومن هذا المنطلق تصير الثقافة محافظة Conservative، من حيث سعيها إلى حماية مصالح الطبقة الحاكمة. ولا يصير التغير ممكنا إلا كنتاج للتغير في نمط الإنتاج وعلاقات الإنتاج.

وهكذا فإن الوجود الاجتماعي عند ماركس يسبق ويحدد الوعي الاجتماعي، ومن ثم، فالعقل لا يفرز فكرا بمعزل عن علاقة الإنسان وكفاحه في الواقع المادي والاجتماعي الموضوعي. وهكذا، قدم تصوره للعلاقة بين البنية الأساسية في المجتمع، وبين البنية الفوقية أو الأيديولوجيا، التي رآها مادة لإخفاء المستوى الاقتصادي باعتباره الحاكم دائما، بل وفي إخفاء حقيقة عملية السيطرة وممارسيها، وإسباغ الشرعية على هذه العملية في حالة تكشفها[9].

أوضح ماكس فيبر Max Weber، في رده على ماركس من خلال دراسته الشهيرة «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»، أوضح علاقة الارتباط بين نشأة الرأسمالية وظهور البروتستانتية في المناطق المهمة من أوروبا الغربية؛ كما درس طبيعة الأخلاقيات الاقتصادية في الأديان الأكثر انتشارا، وآثارها في التنظيم الاقتصادي والحياة الاجتماعية للشعوب التي تنتمي إليها، ومن ثم يعد فيبر الأكثر تأثيرا في صياغة موضوع الثقافة السياسية؛ فعلم الاجتماع - وفقا له - هو علم اعتناق الأفكار، حيث الاتجاهات والمعتقدات والمشاعر والقيم تمثل متغيرات تفسيرية مهمة[10].، كما أن أنماطه الثلاثة للسلطة تختلف فيما بينها تبعا لمصدر شرعيتها، والتي تتأتى من معتقدات الناس بشأن النظام السياسي؛ فالنمط العقلاني يستند إلى الاعتقاد في شرعية القواعد المعيارية، وعدالة القوانين، والنمط التقليدي يستند إلى الاعتقاد في قداسة الأعراف أو التقاليد، أما النمط الكاريزمي فمبعثه الاعتقاد في بطولة أو قداسة القيادة[11].

ويؤكد جبرائيل ألموند Gabriel Almond أن تصنيف فيبر لأنماط الفعل الاجتماعي إلى تقليدية وعاطفية وذرائعية وعقلانية، ترك أثرا ملموسا في نظريات التنمية والتحديث التي خرجت من أعطافها بحوث الثقافة السياسية[12].

وقد بدا تأثر بارسونز بأفكار فيبر؛ ففي إطار تصنيفه (بارسونز) «للتوجه نحو الفعل»، تحدث عن أنماط معرفية، وعاطفية، وتقويمية؛ كما تحدث عن متغيرات النمط، حيث المقابلة بين ثقافة عقلانية، تتسم بالحياد الشعوري ودافع الإنجاز والعمومية والدقة والتحديد، وأخرى تقليدية يسودها الشيوع والخصوصية والعزو والعاطفية، وقد كان هذا التصنيف، وفقا لألموند، أساسا لصياغة مفهوم الثقافة المدنية (Civic Culture)[13].

أشار بارسونز إلى إمكان تحليل المجتمعات باعتبارها أنساقا اجتماعية، وأن استمرار أي نسق اجتماعي رهين بتحقيق أربعة أهداف يتم إنجازها، من خلال أنساق فرعية أربعة سعيا إلى تحقيق توازن النسق الاجتماعي، وهي[14]:

- **النسق الاقتصادي** الذي يمكن المجتمع من خلال عمليتي الإنتاج والتوزيع من أن يتكيف مع البيئة.

- النسق السياسي الذي يرسم للمجتمع أهدافه، ويعمل على تعبئة الموارد المكتسبة لتحقيق الأهداف.

- **الروابط المجتمعية**، وهي مجموعة النظم التي تعمل على إقامة علاقات متبادلة بين الأفراد والجماعة، وتجعلهم يحققون درجة عالية من التماسك، مثل، القانون الديني، وهي تحقق وظيفة التكامل. فهي تفرض التنسيق اللازم لاستمرار المجتمع من دون فوضى.

- وتمثل التنشئة النسق الرابع الذي يقوم بوظيفة الحفاظ على النمط، إذ من خلالها تُنقل ثقافة المجتمع إلى الأفراد، يستدمجونها وتصبح عاملا مهما في خلق الدافعية للسلوك الملتزم، وأساسا لبلوغ توازن النسق وضمان استقراره.

وقد حلل بارسونز علاقات الاعتماد المتبادل بين هذه الأنساق، حيث افترض أن كل نسق له مدخلات، ومخرجات، وأنه يتبادل مع الأنساق الأخرى ما لديه منهما. على ذلك، فقد تمثل مخرجاته، مدخلات نسق آخر... وهكذا[15].

حدد بارسونز البدائل المختلفة للأنماط الثقافية من خلال متغيرات النمط التي تنقسم إلى خمسة أزواج من المتغيرات، يختار الفاعل/ النسق أحد المتغيرات دون الأخرى، وهي الحياد الوجداني مقابل الوجدانية، التوجه الجماعى مقابل التوجه الفردي، العمومية مقابل الخصوصية، الإنجاز مقابل العزو، وتخصص العلاقات مقابل انتشارها[16].

استند ألموند ـ بشكل مكثف ـ إلى أفكار بارسونز، لاسيما استخدامه لمفهوم النظام السياسي باعتباره نظاما للفعل والحركة، حيث اعتبر أن المفاهيم السوسيولوجية للنظام والدور يمكن أن تكون بداية لنموذج نظري للنظام السياسي[17]. وأكد، متأثرا ببارسونز، أهمية المتغيرات الثقافية في تفسير الظاهرة السياسية. كما تأثر به في تعريف الثقافة السياسية بأنها مكونه من توجهات تقويمية، وعاطفية، ومعرفية، إزاء الظاهرة السياسية، موزعةً على المستوى القومي، أو في الجماعات الفرعية[18]. وأكد أن الثقافة السياسية تؤثر وتتأثر بالبناء والأداء السياسيين، وأنها تنتج عن، وتتأثر بخبرات التنشئة ومؤسساتها[19].

كما اعتمد ألموند على مفهوم الشرعية عند ماكس فيبر، الذي عني بالمفهوم رضاء المحكومين عن النظام السياسي وإحساسهم أنه ينفذ إرادتهم، وليس قاهرا أو مجبرا لهم. ولذلك جاء تحليل ألموند للظاهرة السياسية على مستويات ثلاثة، حدد لها ثلاثة أنماط مقابلة من الثقافة السياسية التي طرحها كاقتراب متميز لدراسة ومقارنة النظم السياسية وفهم السلوك السياسي. وقد تمثلت هذه المستويات وأنماطها في[20]:

- **مستوى النظام**، ويتضمن وظائف المحافظة على النظام وتحقيق التكيف، ويتضمن وظائف التنشئة السياسية من خلال صياغة، أو تعديل، أو تغيير الاتجاهات في الثقافة

السياسية، وتعليم المستهدف تجنيدهم سياسيا كيفية أداء الأدوار المناطة بهم، وصياغة الاتجاهات أو تعديلها. وتقابله ثقافة النظام التي تركز على الوعي بهذا النظام ومؤسساته وشرعيته وشاغلي الأدوار الرئيسية فيه.

– **مستوى العملية**، ويركز على عملية التحويل داخل النظام السياسي، أي تحويل المدخلات إلى مخرجات، وتركز ثقافة العملية المقابلة لهذا المستوى على إدراك الفرد لذاته كمشارك في التأثير في عملية التحويل المذكورة.

– **مستوى السياسة**، ويركز على الأداء السياسي البسيط، وجوهره هو عملية تطبيق السياسة، واستخراج الموارد وتوزيعها، وتنظيم السلوك، وصنع الرموز والمعلومات، الذي يعود في تغذية استرجاعية إلى المدخلات مرة أخرى. وتقابلها ثقافة السياسة التي تركز على إدراك المواطن لمخرجات النظام من قرارات وسياسات وتنفيذ لهذه السياسات.

وأكد أن الثقافة السياسية تمثل متغيرا مهما في تحديد خصائص النظام السياسي، كما أنه لم ينف أثر أداء هذا النظام في طبيعة هذه الثقافة[21]. وأوضح أن الثقافة السياسية تتسم بطابعها النسقي المتساند لمكوناتها ومستوياتها. كما أكد دور التنشئة في الحفاظ على هذا الطابع النسقي، ونقله عبر الأجيال، بهدف الحفاظ على استقرار توازن النظام[22].

لكن إذا كانت الثقافة السياسية، بمعنى أو بآخر، مطروحة دوما على ساحة البحث والتحليل السياسيين، فما مبرر انتشارها المفاجئ خلال الستينيات من القرن العشرين، وزيادة البحوث المتعلقة بها في العقود التالية.

يرى «ألموند» أن فشل التنوير والتوقعات الليبرالية المرتبطة بالتنمية السياسية، قد وضع المشكلة التي مثلت الثقافة السياسية وبحوثها استجابةً لها. وقد جاءت هذه الاستجابة نتاجا لتطور وتفاعل عدد من التأثيرات يمكن إيجازها في تأثير تطور علم الاجتماع الأوروبي، وتأثير علم النفس الاجتماعي، الذي اهتم بدراسة التفاعل بين ما هو اجتماعي وما هو ذاتي، وتأثير علم النفس الأنثروبولوجي، الذي نما وتشعب في إطار استخدام علماء الأنثروبولوجي الأمريكيين لدراسة الطابع القومي لبعض الشعوب المعادية، خصوصا اليابان وألمانيا، واستخدامهم لدراسة المجتمعات النامية خارج إطار الثقافة الأوروبية. وأخيرا جاء أثر تطور منهجية البحوث المسحية، الذي كان بمنزلة العامل الأهم في بروز وتطور بحوث الثقافة السياسية، حيث صار ممكنا التحقق من صدق الفروض، والإجابة عن التساؤلات إمبيريقيا[23].

وهكذا تعود الأصول الأولى إلى ما أسماه رونالد شيلكوت Ronald Chilcote «نظرية الثقافة السياسية» إلى جهود صياغة مفهوم الثقافة بشكل عام، لاسيما في إطار الأنثروبولوجي. ويذكر أن ألموند وسيدني فيربا Sydney Verba لم يحبذا مفهوم الخصائص القومية، بل فضلا مفهوم الثقافة السياسية الذي أتاح لهما استخدام مفاهيم أخرى مثل

التنشئة، والصراع الثقافي، وغرس الثقافة Acculturation المستمدة من علوم الاجتماع، والنفس، والأنثروبولوجي[24].

لقد انتشر المفهوم انتشارا واسعا منذ ظهوره، وحتى مطلع السبعينيات، حيث ظهر العديد من دراسات الثقافة السياسية التي استندت على إجراءات منهجية صارمة، والتي سعت إلى اختبار مصداقية وتوضيح المفهوم الذي طرحه ألموند. وعلى الرغم من استمرار ظهور دراسات الثقافة السياسية، فقد بدا أن المفهوم، والنظرية المرتبطة به، يواجهان تحديا خطيرا من خلال الماركسية الجديدة، التي ادعت أن الدراسات في هذا المجال تغفل المؤثرات الاقتصادية والاجتماعية المؤثرة في تشكيل الثقافة. وأن الثقافة هي أداة الطبقة المسيطرة لتحقيق الهيمنة الطبقية على الطبقات الخاضعة. بل إن الماركسيين الجدد اتهموا هذه الدراسات بأنها أحد مظاهر هذه المناورة الرأسمالية فيما يهز مصداقية مفهوم الثقافة السياسية[25].

أما نظرية الاختيار العقلاني، التي حظيت بقدر من التأييد في أواخر الخمسينيات ومطلع الستينيات، وهي تقوم على افتراض أن الأفراد عقلانيون وذوو توجهات لتعظيم الربح في اجل قصير. وقد ادعى مؤيدوها أن هذه الافتراض ليس كافيا فقط لتفسير العمليات السياسية، بل يوفر أداة للتنبؤ بسلوك القادة العسكريين والسياسيين. وبالنظر إلى هذه القوة التفسيرية التي نسبت إلى النظرية، عد مفهوم الثقافة السياسية أمرا زائدا على الحاجة.

شهدت الثمانينيات أزمة الماركسية اللينينية، بل وأزمة اليسار عموما، الأمر الذي كشف عن عدم كفاية الأبنية الاقتصادية لفهم وتفسير العمليات السياسية، لاسيما أن نظرية الاختيار العقلاني لم تستطع إغفال السياق الثقافي المسؤول عن ترشيد الاختيار.

وقد أدى كل هذا إلى توجيه بؤرة الاهتمام نحو دراسات الثقافة السياسية في تفسير القضايا المتصلة بالتغير السياسي والتنمية الاقتصادية، وقد جاء في مقدمتها دراسة روبرت بوتنام Robert Putnam[26]، ورونالد إنجلهارت Ronald Englhart[27] فيما عُدَّ - بتعبير الأخير - نهضة Renaissanceالثقافة السياسية[28].

ثانيا: تعريف الثقافة السياسية

بدا تأكيد أهمية المتغيرات الثقافية في الكتابات الكلاسيكية في الفكر السياسي. وقد كان مفهوم الثقافة السياسية الذي تعود صياغته الأولى إلى عالم السياسة الأمريكي جابرييل ألموند تطورا كبيرا في التحليل السياسي حيث أثار الانتباه نحو المتغيرات الذاتية وأثرها في السلوك السياسي، ولم يلبث أن انتشر المفهوم انتشارا كبيرا، غير أن هذا لم يعن أن ثمة اتفاقا بشأن تعريفه قد استقر بعد. ومن ثم فعلى الرغم من التأكيد على الجذور العميقة للمفهوم، وما بدا من بساطة في ظهوره، لم يلبث أن ظهرت مشكلات معقدة تكتنف تعريف مفهوم الثقافة السياسية[29].

فقد حدد ألموند الثقافة السياسية بأنها «نمط محدد من التوجيهات/الاتجاهات إزاء النشاط السياسي»[30]. وقد أعاد هو وفيربا صياغة التعريف بأنه يشير تحديدا إلى «التوجهات/ الاتجاهات السياسية إزاء النظام السياسي بأجزائه المختلفة، والاتجاهات إزاء دور الذات في النظام»[31]، ثم وسع هو وبينجهام باول ـ الابن Bingham Powell (Jr.) من نطاقه ليشمل نمط الاتجاهات/ التوجهات الفردية تجاه السياسة، والتي يشترك فيها أفراد النظام السياسي. إنها العالم الشخصي الذي يكون أساسا للأفعال السياسية والذي يعطيها معنى. وهي تتضمن التوجهات المعرفية والتوجهات العاطفية والتوجهات التقييمية»[32].

سعت معظم التعريفات التالية إلى تعديل المفهوم بدرجة أو بأخرى من دون محاولة تغييره[33]، واستمر هذا الاتجاه في التعريف غالبا على معظم الدراسات التي ظهرت عبر الخمسة عشر عاما الماضية. فقد ذهب لاري دياموند Larry Diamond إلى تعريفها بأنها معتقدات الناس واتجاهاتهم وأفكارهم ومشاعرهم وتقييماتهم المسبقة إزاء النظام السياسي لبلدهم، وكذا عن دور الفرد داخله[34]، ويعرفها مايكل سودارو Michael Sodaro وزملاؤه بأنها «تلك التوجهات المشتركة حول الحياة السياسية والتي يشترك فيها أكبر عدد من المواطنين»[35]، وأوضح جيفري واسرستروم Jeffrey N. Wasserstrom، وإليزابيث بيرى Elizabeth J. Perry أن الثقافة السياسية تشمل «القيم والاتجاهات المتصلة بالظاهرة السياسية»[36]، وبينت مارتين نيدلر Martin Needler أنها تتكون من «أنماط السلوك المتعلمة بالنسبة إلى أعضاء مجتمع ما، وكذلك القيم والاتجاهات وأنماط الإدراك التي تعكسها نماذج السلوك المذكورة»[37]، وعرف إنجلهارت وزميلاه الثقافة السياسية بوصفها «نسقا من القيم المشتركة يساعد علي تشكيل سلوك الناس في مجتمع ما»[38]. وقرر ميرهان كامارافا Mehran Kamarava أن ثمة اتفاقا على ان «الثقافة السياسية تتضمن القيم والمعايير التي تتصل بالنظام السياسي»[39]. وأكد ديفيد روبرتسون David Robertson أن الثقافة السياسية تشير إلى «مجموع الأفكار والاتجاهات إزاء السلطة، وقواعد ضبط السلوك والمسؤوليات الحكومية، وما يعده الناس حقوقا Entitlements[40].

وتشمل الثقافة السياسية ـ وفقا لقاموس أكسفورد Oxford «الاتجاهات والمعتقدات والقيم التي تتصل بعمل نظام سياسي محدد. وتعد بمنزلة معرفة متضمنة، ومهارات مكتسبة عن عمل هذا النظام، كما تتضمن مشاعر إيجابية أو سلبية نحوه، وكذا أحكاما تقييمية بشأنه»[41].

وقد اتجهت الدراسات العربية إلى المنحى نفسه، فقد عرفها كمال المنوفي بأنها «تلك القيم السائدة في المجتمع، والتي تتصل بعلاقة أفراده بالنظام السياسي بصورة مباشرة أو غير مباشرة»[42]. ويذكر عبدالغفار رشاد أن «مفهوم الثقافة السياسية يدور حول نسق القيم والمعتقدات السائدة المتعلقة بالسلطة والحكم في المجتمع، وما يشكله هذا النسق من بيئة معنوية يعمل النظام السياسي ويؤدى وظائفه من خلالها»[43].

لقد انتقد هذا المنحى في التعريف من زاوية الميل إلى الاختزال Reductionism، فقد هوجم لكونه «غير محدد»، حيث يفضي إلى طمس الحدود بين الثقافة السياسية وكل من السيكولوجيا السياسية والبناء السياسي، والسبب هو تعريفها بوصفها «الإدراك الذاتي لواقع سياسي موضوعي»، مع تجاهل أي متغيرات وسيطة، الأمر الذي يفترض بالتالي قدرا من المساواة بين البناء والعوامل السيكولوجية[44].

يرى لويل ديتمر Lowell Dittmer أن اعتبار الثقافة السياسية مجموعا لمعارف وقيم واتجاهات الأفراد، فيما يتم تحديده من خلال المسوح بالعينة، قد يعد مفيدا في إيضاح اختلاف أنماط الثقافة بين السكان، وإبداء التباين في قدراتهم على بلورة أو تحديد أنماط الثقافة السائدة، غير أنه يبدو قاصرا عند استخدامه لدراسة ثقافات تفتقر إلى التقاليد الغربية ذات السمة الفردية Individualistic، كما هي الحال في الدول النامية أو الدول الشمولية، فحينئذ تتلاشى هذه الميزة[45].

وانطلاقا من هذه الانتقادات، عرف ديتمر الثقافة السياسية باعتبارها «نسقا من الرموز السياسية يأوي إلى نسق أشمل يطلق عليه اصطلاح الاتصال السياسي»[46]. بيد أنه قد أوضح وعيه ببعض جوانب القصور في تعريفه، من حيث ميل وسائل الاتصال إلى المطابقة بين الرموز والواقع، بينما يوضح أن ثمة فارقا بينهما يمكن إثباته إمبيريقيا، كما يشير إلى أن الرموز تستخدم بمعان مختلفة، فهي تستخدم بعقلانية لدى النخبة أكثر من الجماهير[47].

ويذكر ستيفن شيلتون Stephen Chilton أن هذا التعريف يفيد من حيث تجاوز الأفراد، حيث إن الرموز توجد بشكل يتجاوزهم بالفعل، فضلا عن أنها تكون ذات معان مشتركة في إطار المجتمع الواحد. غير أنه ينتقده لعدم قابليته للاختبار الموضوعي، نظرا إلى اختلاف معاني الرموز بفعل الخصوصية الثقافية، هذا بالإضافة إلى صعوبة استخدامه بالتالي في المقارنة[48]، ومن ثم، اتجه شيلتون إلى مستوى أقل تجريدا، حيث سعى إلى تعريف الثقافة السياسية من خلال مصطلح طرق التواصل، أو طرق الدخول في علاقة Ways For Relating، فهي وفقا له «تتكون من عموميات مشتركة وشائعة من طرق التواصل السياسية المستقرة في المبرر الأخلاقي لاستخدامها، وهو مبرر له بناء معرفي قابل للمقارنة بينه وبين مثيله في الثقافات الأخرى...»[49].

ويعرف ريتشارد ويلسون Richard W. Wilson الثقافة السياسية بأنها تلك القيم المشتركة لدى جماعة ما والتي تشكلت نتيجة التفاعل بين متغيرات نفسية واقتصادية. ويرى أن إحدى طرق التعرف على الثقافة السياسية لجماعة ما هي اكتشاف وجودها كنتاج للالتزامات التي تحاول من خلالها الجماعة تقليل تكاليف التفاعل المؤسسي، شاملة القرارات الداعمة لهذا الغرض. ومن ثم تعد الثقافة السياسية - وفقا له - نتاجا لاعتبارات الكفاءة المصاحبة للأنشطة الاقتصادية والأسس الأخلاقية النفسية الرامية إلى تحقيق الالتزام في المجتمع عموما[50].

ويقرر كل من جون ستريت John Street ومودي Peter R. Moody أن المدرسة السلوكية، التي يعبر عنها ألموند ومن تبعوه، لم تعد قادرة على تفسير كيفية تأثير الثقافة في السلوك السياسي. لذا فقد طور علماء السياسة اللاحقون مفهوما جديدا للثقافة يراها بوصفها خطابا Discourse أو رمزا يجب فهمه واستخدامه، بل وتطويره. فالثقافة تعنى أكثر من اتجاهات الناس نحو الساسة ونحو المؤسسات السياسية، حيث تتكون في الأساس من خليط من المشاعر المعقدة والرموز والصور النابعة من المجالين العام والخاص، المشتقة من كل من البيانات السياسية والثقافة الشعبية التي تشكل المعاني الأساسية لعدد من المفاهيم السياسية الأساسية كالهوية والحرية[51].

سعت هذه التعريفات، التي تنتمي إلى نظرية التفاعلية الرمزية Symbolic-Interactionism في علم الاجتماع، إلى تجاوز الغموض في إطار الاتجاه الأول للتعريف، والنزوع نحو الجوانب السيكولوجية، ومن ثم صعوبات القياس والمقارنة من خلاله. غير أنهما، وقد ارتفعا عن هذا المستوى الأعمق متجهين إلى جوانب يمكن رصدها بدرجة أعلى من الموضوعية، الرموز أو طرق التواصل، وسبل التفاعل، قد ألمَّ بها الانتقاد نفسه، من حيث الاختلاف حول تحديد مغزى أي منهما، وصعوبة الرصد والقياس، فضلا عن المقارنة.

وقد جمع كامارافا في دراسته عن «الديموقراطية في الميزان: الثقافة والمجتمع في الشرق الأوسط»، ما بين الاتجاهين حيث عرف الثقافة السياسية بأنها «الطريقة التي يفكر ويتصرف من خلالها المجتمع فيما يتصل بالدولة»[52].. أما صمويل بير Samuel Beer فيرى أنه «ليس ثمة تناقض بين الاتجاهين، ذلك أن الثقافة السياسية هي التي توجه الأفراد شطر السياسة وعملياتها، حيث تبديها من خلال نسق من المعتقدات (خريطة معرفية)، وطريقة لتقويم هذه العمليات، ومجموعة من الرموز التعبيرية»[53]، فإذا كانت أبعاد الثقافة السياسية تتمثل في القيم والاتجاهات والمعارف، فإن الكشف عن طبيعتها يتم من خلال الرموز والحركة ذات المغزى السياسي، وهكذا يتحصل جوهر الثقافة السياسية في:

«نمط من المعارف والاتجاهات والقيم الخاصة بفرد/ مجتمع، والتي تتصل بعلاقته بالنظام السياسي، بشكل مباشر أو غير مباشر، والتي تعكسها رموزه التعبيرية، لفظية كانت أو حركية».

ثالثا: أنماط الثقافة السياسية

إذا كانت الثقافة السياسية تعد، بالفعل، بمنزلة ثقافة فرعية في إطار الثقافة العامة للمجتمع، فإنه في إطار الثقافة السياسية السائدة في مجتمع ما يمكن التمييز بين عدد من الثقافات الفرعية[54]. والثقافة السياسية الفرعية هي ثقافة سياسية تنحرف عن الثقافة السائدة في جوانب مهمة[55].

وتتباين الدول في حجم ما يميزها من الاختلافات الثقافية الفرعية في الدين والمجتمعات الإثنية والجنس واللغة، وكذا في قدر ذكريات المعالجة الماضية لهذه الاختلافات، ووفقا لروبرت دال Robert Dahl، كلا المظهرين مهم. ويتأثر مستوى التراضي في دولة ما، وبالتالي مدى توافر فرص التعايش السلمي، وقيام نظم حكم الأغلبية، بمدى تنوع الثقافات الفرعية في جانب، وبطريقة التعامل مع هذه الاختلافات من جانب آخر. ولكن الطرق التي تواجه بها الدول اختلافات الثقافات الفرعية بها تساعد أيضا على تفسير مستويات التوافق والصراع(56).

مؤدى ما سبق، أنه لكي يعمل أي نظام سياسي بشكل فعال، يجب أن يكون هناك مستوى معين من الاتفاق على الطبيعة الأساسية للسياسة، والدور العام للحكومة في المجتمع، والأهداف الشرعية للسياسة والمشاركة، ومن ثم وجود حد أدنى من التراضي، أو حتى التعايش بين الثقافة السياسية السائدة، والثقافات الفرعية التي قد تتباين عنها وفقا لمعايير معينة، قد يرتبط بعضها بالمتغيرات الديموجرافية، السمات الأساسية للجماعة أو المجتمع صاحب الثقافة، على حين ينصرف البعض الأخر إلى التمايز استنادا إلى اختلاف مضمون الثقافة السياسية ذاته.

1 - التصنيف تبعا للسمات الأساسية للجماعة / المجتمع

قد تختلف أنماط الثقافة السياسية باختلاف السمات والخصائص الاجتماعية للجماعة/ المجتمع؛ فتؤدي إلى تبلور العديد من أنماط الثقافات الفرعية التي تكتسب أحيانا قدرا كبيرا من التمايز والاهتمام بفعل عوامل بنائية، أو حتى نتيجة لإدراك زائف بما يجعلها في بؤرة التأثير في السلوك السياسي.

أ - الثقافة السياسية والنوع Gender

تعرف معظم المجتمعات، على تنوعها، قدرا من التمايز بين الثقافة السياسية للرجل، والثقافة السياسية للمرأة، استنادا إلى فكرة التقسيم الاجتماعي للعمل، واعتبار أن السياسة هي شأن رجالي إلى حد كبير، فتشير الدراسات إلى اتجاهات المرأة الأكثر محافظة More conservative من الرجال، مع ميلها إلى تشخيص السلطة، والتعامل معها من منظور أخلاقي Moralistic، هذا بالإضافة إلى غلبة المنظور الرجالي نحو السياسة على إدراكها، ونشاطها السياسي(57).

خضعت مقولة الربط بين المرأة والسلبية السياسية للنقد والمراجعة، لاسيما من جانب الاتجاهات النسوية Feminist، انطلاقا من تجاهلها للمحددات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية لنشاط المرأة السياسي، ومن تضييقها لنطاق ما هو سياسي بحيث إنه لا يشمل العديد من صور مشاركة المرأة، لاسيما في المجال المحلى(58).

ومن ثم، أوضحت دراسة ضحى المغازي، أن اتجاهات المرأة نحو العمل السياسي لا تتحدد بتبعيتها الاقتصادية للرجل، بل بمجمل العوامل الاجتماعية الاقتصادية والسياسية التي تكون البناء الاجتماعي[59].

ب - الثقافة السياسية والانتماء الإقليمي

اهتم كثير من منظري الثقافة السياسية، منذ البداية، بتحليل التأثير الجغرافي على الثقافة السياسية، مؤكدين أن حدود التأثير الإقليمي هي من الأهمية بمكان، وأنها لم تفقد أهميتها، على الرغم من حدوث العديد من التغيرات. ومن ثم أكد ليسلي آلم Leslie Alm وزميلاها هذه النتيجة في الدراسة التي أجروها على ولاية إيداهو Idaho الأمريكية، حيث اكتشفوا أنها من أكثر الولايات محافظةً في الولايات المتحدة الأمريكية. كما أن موقع الولاية والطبيعة التاريخية لتفاعل السكان مع الإقليم كان لها بعيد الأثر على الثقافة السياسية في مختلف مقاطعاتها[60].

وقد أكدت بعض الدراسات النتيجة السابقة حيث كشفت عن التمايز على صعيد الثقافة السياسية، من حيث وجود درجة من القصور في مستوى المعرفة السياسية، والاهتمام السياسي، لدى مواطني الريف، مقارنة بمواطني الحضر[61]، بل ويميز الباحثون، بين نمطين متغايرين من الثقافة داخل الحضر نفسه. فيتم التمييز بين المتحضرين الذين تمثلوا قيم الحداثة، وأولئك الذين تشير إليهم دراسة معوض، بوصفهم قوام الهامشية الحضرية، والذين تسود بينهم درجة أعلى، مقارنة بالمركز الحضري، من السلبية، وعدم الاهتمام بالسياسة وعدم المساهمة في المؤسسات والأحزاب والانتخابات[62]، فضلا عن الشك في ممارسات السلطة، واللامبالاة إزاء تصرفاتها، والالتفاف لخداعها واتقائها[63]. وإن كانت هذه السمات لا تنفي إمكان النظر إلى هذه الجماعات الهامشية بوصفها قوة اجتماعية قابلة للثورة في ظروف معينة[64].

يشير البعض - كذلك - إلى ثقافة سياسية متميزة للبدو، وهو تمايز يستند إلى تباين الظروف والأنساق الاجتماعية والسياسية والفكرية، وليس إلى مجرد التمييز أو التنويع الجغرافي، لاسيما من حيث محورية دور القبيلة، وارتباط حركة الفرد السياسية بها، واستناد نشاطه السياسي إلى عاداتها وتقاليدها، حتى أن الولاء للقبيلة قد يفوق الولاء للدولة ويتجاوز مؤسساتها[65].

وقد أكدت إحدى الدراسات أن اندماج أبناء المناطق الطرفية، مثل النوبة والواحات، في المجتمع المصري لم يترتب عليه اختفاء خصوصيتهما الثقافية بفعل تأثير البناء الاجتماعي وعملية التنشئة الاجتماعية[66].

ج - الثقافة السياسية واختلاف الأجيال

تؤكد الدراسات اقتران التغير الاجتماعي بظهور فجوات ثقافية بين الأجيال. وقد كشفت بعض الدراسات الثقافية عن اختلاف الاتجاهات السياسية السائدة لدى الشباب، عنها لدى كبار السن، بفعل التغيرات الاقتصادية - الاجتماعية. ومن ثم، اختلفت الثقافة السياسية بين الأجيال.

كما أوضحت أن كبار السن عادة ما يتسمون بالميل إلى المحافظة، حيث يرفضون القيم الجديدة لتعارضها مع القيم المتأصلة في نفوسهم. أما الشباب فيميلون غالبا إلى التغيير، ومن ثم يكونون أكثر استجابة للقيم الجديدة التي يرون فيها سبيلا للفكاك من إسار القيم المفروضة عليهم. كما أن الأصغر سنا يكونون أكثر ميلا إلى الأشكال غير التقليدية للمشاركة، ويبدو أن متوسطي السن يعتبرون أكثر مشاركةً بشكل عام على نحو ما أشارت الدراسات(67).

د - الثقافة السياسية والموقع الاجتماعي

تعرف مجتمعات كثيرة تمييزا بين ثقافة الصفوة وثقافة الجماهير. ويتفاوت مدى التجانس بين هاتين الثقافتين من مجتمع إلى آخر. وترتبط الثقافة السياسية للصفوة بالعناصر القيادية للأدوار والأبنية والعمليات والتفاعلات السياسية، وفي القلب من مشكلة الثقافة السياسية للصفوة تكمن مسألة الصفات الضرورية اللازم توافرها في أعضائها، الذين يملكون القوة السياسية، والذين يمثلون أهمية خاصة في تحقيق الممارسة الديموقراطية على أرض الواقع. أما الثقافة السياسية للجماهير فإنها تشير إلى نسق القيم والاتجاهات السائدة بين السكان بصفة عامة(68).

وفي هذا الصدد، فقد شهدت الأقطار العربية - في حالات كثيرة - سيطرة نخب عسكرية تمثل ثقافة سياسية فرعية متميزة تتسم بالشك إزاء القيم الديموقراطية الأمر الذي يورثها عداء المثقفين.. ويتفاوت مدي التجانس والانسجام بين ثقافة النخبة وثقافة الجماهير من المجتمعات المتقدمة إلى المجتمعات النامية. ففي المجتمع البريطاني أو الأمريكي على سبيل المثال توجد درجة عالية من التجانس والانسجام، إذ تتلقف النخبة ثقافة الجماهير قبل أن تسند إليها الأدوار المختلفة. وتظل النخبة رغم معارفها الواسعة، المتخصصة، تقدر القيم الأساسية السائدة في المجتمع. أما في الدول النامية بوجه عام، فإن ثمة فجوة واسعة بين ثقافة النخبة وثقافة الجماهير(69).

هـ - الثقافة السياسية والانتماء الإثني

تشهد معظم المجتمعات درجات متفاوتة من التعددية الاجتماعية الناجمة عن التعدد السلالي، حيث يضم المجتمع عددا من الجمعيات العرقية المتمايزة، من حيث البناء الاجتماعي والخصائص الثقافية. وهي ظاهرة تعرفها المجتمعات المتقدمة والنامية على السواء، وإن كانت تختلف في كيفية تعاملها معها، ومن ثم عمق آثارها على هذه المجتمعات.

ويتجلى التمايز، ليس فقط في النظم الاجتماعية، وإنما يبدو كذلك من خلال القيم الثقافية والرموز المعبرة عنها. بيد أن التباين الأهم على صعيد القيم السياسية يبدو من خلال قيمة المواطنة، لاسيما بُعد الانتماء القومي أو الشعور بالهوية المشتركة، الذي يمثل أحد الشروط الأساسية لظهور مجتمع سياسي متماسك، وجوهره الإحساس بالانتماء إلى نظام

سياسي له إقليم محدد. وبالتالي، فقد يكون افتقاد هذا الشعور إذن ناتجا عن افتقاد جماعة عرقية حقوقا معينة، مثل حق المشاركة السياسية بمستوياتها، أو الحقوق الاقتصادية أو الاجتماعية، بمعنى الاعتقاد بعدم عدالة عملية التخصص السلطوي للقيم[70]. ومن ثم، ووفقا لدال فإن الطرق التي تواجه بها الدول اختلافات الثقافة الفرعية من خلال عملية التخصص المذكورة، اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا وسياسيا، تساعد على تفسير مستويات التوافق والصراع داخل الدولة[71].

و - الثقافة السياسية والانتماء الديني

تمثل الأديان مصادر مهمة من مصادر الثقافة العامة للمجتمعات، بل إنها لتعد الأهم في بعضها. وهذه الأديان، وإن لم تبلور بعد نظرية سياسية محددة، فإن بعض قيمها قد يكون ذا آثار سياسية لا شك فيها، الأمر الذي قد يسفر عن ثقافات سياسية فرعية قد تختلف باختلاف الانتماء الديني. وفي هذا الصدد يذهب مورجان وأندرسون David R.Morgan & Sean K. Anderson إلى أن درجة التدين والقيم والمعايير الأخلاقية النابعة منها تعد من أهم عوامل تشكيل الثقافة السياسية في ولاية أوكلاهوما التي يغلب عليها الطابع البروتستانتي المحافظ[72]. وتشير دراسات عديدة، في هذا الصدد، إلى أثر الإسلام ودوره كمحدد للشخصية والثقافة السياسية لمعتنقيه[73].

ويشير إيلي خدوري Elie Kedourie إلى إدراك الجماهير العربية المتناقض للديموقراطية بفعل الخبرة الإسلامية التي يراها تؤكد على أن الحاكم (الخليفة) ذو صفة مقدسة وأنه مصدر السلطات، وأن الطاعة قيمة عليا في إطار تلك الخبرة، ومن ثم يراها مصدرا لثقافة سياسية غير مواتية للديموقراطية[74].

وقد ناقش ريكس براينر وبهجت قرني وبول نوبل Rex Bryner, Bahgat Korany & Paul Noble بعض الاتجاهات التي تحدد أثر الإسلام على الثقافة السياسية؛ فأحدها يقرر أن الثقافة العربية المتأثرة بالإسلام تتعارض بشكل تام مع الديموقراطية نظرا إلى تركيزها على المقدس وثبات الشرائع، بيد أنه يرى أن هذه سمات للثقافة العربية وليست نتاجا للإسلام. أما ثانيها، فيرى أن الثقافة الإسلامية تمثل عاملا مفسرا لكثير من الظواهر داخل النظم السياسية العربية، آخذا في الاعتبار عددا من العناصر المفسرة الأخرى، كالتجربة التاريخية والنظام الاجتماعي. ومن ثم، يرى هذا الاتجاه أن الثقافة السياسية الإسلامية تحمل نزعات سلطوية بقدر ما تحمل نزعات نحو المشاركة والتعددية، لعل أكثرها وضوحا هو مبدأ الشورى الذي يمثل شكلا من أشكال الديموقراطية. أما الاتجاه الثالث فيرى أن الثقافة السياسية في العالم العربي تمثل متغيرا تابعا للمتغيرات السياسية الأخرى.

وهو يؤكد أن الاتجاهات السابقة كانت دوما متأثرةً بتحيزات أصحابها فيما يعبر عن نوع من الاستشراق الجديد(75). ويكاد يتفق مايكل هدسون Michael C. Hudson مع هذا الرأي في إطار مناقشته المنهجية للاقتراب الثقافي في دراسة الثقافة السياسية العربية(76).

ويذكر هلال خاشان Hilal Khashan أن الثقافة السياسية الفرعية الخاصة بجماعة/ مجتمع ديني قد تتمايز لتصير تعبيرا عن هوية متميزة داخل الدولة، لاسيما إذا صار أصحاب هذه الثقافة موضعا للتمييز، ومن ثم افتقادهم المواطنة، حينئذ، يصير الانتماء إلى الجماعة سابقا على أي انتماء آخر، بما يهدد التماسك القومي للدولة على نحو ما حدث في لبنان في السبعينيات والثمانينيات(77).

وفي هذا الصدد، توضح دراسة سعيد عبدالمسيح أن الخطاب الديني الموجه إلى الأقباط لا يرمى إلى تشكيل ثقافة سياسية للأقباط تتمايز عن الثقافة السياسية لجموع المصريين، وإن كان يشير من طرف خفي إلى بعض الممارسات التمييزية ضد الأقباط، والتي ربما أثرت على شعورهم بالمواطنة(78).

ويؤكد كامارافا أهمية الإسلام كمصدر للشرعية لكل مؤسسات النظم السياسية في المنطقة العربية، وأنه استخدم من قبل القادة لإسباغ القداسة على ذواتهم، الأمر الذي أدى إلى تكريس ثقافة الفرد وعبادة البطل في الثقافة السياسية العربية(79).

ويمكن القول إن التصنيف على أساس سمات الجماعة/ المجتمع، على أهميته، يتجاهل مضمون الثقافة السياسية ذاته. ومن ثم، فإن الاهتمام بهذا النوع من التصنيفات يزداد في إطار تناول موضوع التكامل القومي، وبناء الأمة، غير أنه قد لا يفيد كثيرا في تناول طبيعة البناء السياسي في مجتمع ما، وفعاليته في مواجهة السلطة.

2 - التصنيف تبعا لمضمون الثقافة السياسية

أ - تصنيف ألموند وفيربا

لأهميتها في تحليل الظاهرة السياسية، صنف ألموند النظم السياسية تبعا لطبيعة الثقافة السياسية ودرجة التمايز البنيوي، وقد أكد أن أي نظام يضم عناصر حديثة وتقليدية، بسيطة ومعقدة. فليست هناك أبنية أو ثقافات حديثة بالكامل، وليست هناك أبنية أو ثقافات تقليدية بالكامل. وتتباين النظم السياسية على أساس مدى غلبة أي من عنصري التقليدية والحداثة فيها.

قسم ألموند وظائف النظم السياسية إلى مجموعتين: على مستوى المدخلات وعلى مستوى المخرجات. وصنف هو وفيربا أنماط الثقافة السياسية وفقا لرؤية المواطن للنظام السياسي ككل، ولوظائف المدخلات، ووظائف المخرجات، ورؤيته لذاته كمشارك سياسي.

وقد حدد ألموند وفيربا، في إطار إشارتهما إلى أنماط الثقافة السياسية، ثلاثة أنماط هي أقرب أن تكون بمنزلة مقياس Scale للثقافة المدنية، وقد تمثلت هذه الأنماط فيما يلي(80).

- **الثقافة السياسية المحدودة Parochial**، يشير إلى نمط توجهات هؤلاء الناس الذين يظهرون وعيا ضئيلا، أو جهلا، بالنظام السياسي القومي، بيد أن المواطن قد يشارك بشكل نشيط في السياسات المحلية أو القبلية.

- **الثقافة السياسية الرعوية Subject**، تتسم توجهات الأفراد فيه بالوعي بالنظام السياسي وبتأثير مخرجاته على حياتهم، ولكنهم غير ميالين إلى المشاركة في أبنية المدخلات، ولا يستشعرون إمكان التأثير على قرارات النظام.

- **الثقافة السياسية المشاركة Participant**، يتسم بوجود درجة عالية من الوعي والمشاركة السياسية لدى المواطنين. فهم واعون بعمليات وأبنية المدخلات، ويرون أنفسهم ضمنيا مشاركين في التعبير عن المطالب وصنع القرارات.

وقد أشار ألموند وفيربا إلى أن سيادة نمط من هذه الأنماط لا يعني استبعادا لبقية الأنماط(81).

وقد اعتمدت دراسة حمدي عبدالرحمن على هذا التصنيف لدراسة ثقافة المشاركة السياسية لدى الفلاحين المصريين، والتي أوضحت انخفاض مستوى المشاركة بشكل عام، وأن كثيرا من القيم والاتجاهات السائدة بينهم لا تحض على المشاركة(82).

واعتمادا على مفهوم الثقافة المدنية Civic Culture الذي اعتمد على الخبرة السياسية الغربية، ميز كامارافا ما بين ثقافة البلدان الديموقراطية المتقدمة، التي تمثل نموذجا واقعيا لهذا المفهوم، وثقافة بلدان العالم الثالث التي تعبر عن النمطين الرعوي والأبوي اللذين تناولهما ألموند وفيربا(83).

وينتقد هذا التصنيف لارتكازه على معيار وصفي أكثر منه تحليلي، وأنه لم يستخدم أي بناء نظري، وبالتالي هو تفسيري وغير تنبؤي(84).

ب - تصنيف ألموند (تبعا لمستويات وظائف النظام)

وفي صياغة أحدث، قسَّم ألموند وظائف النظام السياسي إلى ثلاثة مستويات. ومن ثم رأى أنه يمكن الحديث عن ثلاثة مستويات مناظرة للثقافة السياسية وهي(85).

- **ثقافة نظام System culture**، وتتصل بتوزيع الاتجاهات نحو المجتمع القومي، والنظام الحاكم، والسلطات، ومؤسسات النظام المختلفة، وإزاء شرعية النظام والمؤسسات وشاغلي الأدوار السياسية المختلفة.

- **ثقافة عملية culture Process**، وهي تتضمن التوجه إزاء الذات في إطار السياسة (مشاركة، منعزلة)، وإزاء الفاعلين السياسيين الآخرين (ثقة، تعاون، عداء).

- ثقافة سياسة **Policy culture** تتضمن توزيع التفضيلات بالنظر إلى مخرجات السياسة، كتوفير الأمن والرفاهية والحرية

ج - تصنيف دانييل إليعازر **Daniel Elazer**[86]

أوضح إليعازر أن ثمة ثلاثة جوانب تؤثر في تحديد طبيعة النظام السياسي للدولة، هي مجموعة المدركات عن ماهية السياسة، وما هو متوقع من الحكم لدى العامة والسياسيين، ثم نوع الناس الذين يصيرون نشطاء في السياسة والحكم، وأخيرا، الطريقة الفعلية التي يمارس من خلالها فن الحكم في ضوء مدركات المواطنين والسياسيين. ولاعتماده بالأساس على مفهوم إدراك الحكومة والنظام السياسي، فقد صنف السياسة استنادا إلى معيار إدراكها كثروة عامة Commonwealth، أو سوق فصنفها إلى:

- ثقافة تقليدية Traditionalist، وتتسم بالازدواجية في إدراك هذه السوق، والنمطية والنخبوية، وفيما تتسم الحكومة بالإيجابية في دورها، فإن هذا الدور محدود بالحفاظ على الوضع الراهن، لمصلحة جماعة تحتكر السلطة، كما أن الروابط العائلية فيه مهمة جدا، مع توقع عزوف غير أعضاء النخبة ورافضيها عن المشاركة في النشاط السياسي.

- ثقافة ذات طابع فردى Individualistic، ويؤكد هذا النمط أهمية الدوافع النفعية في تنظيم وعمل الحكومة، وحيث ينظر إلى النظام السياسي باعتباره مجالا لخدمة السوق الخاصة.

- ثقافة ذات طابع أخلاقي Moralistic، تؤكد رؤية النظام السياسي بوصفه ثروة مشتركة تستهدف إنجاز الأهداف العامة، والاهتمام بالقضايا العامة، وترى الحكومة أداةً للتقدم، ومن ثم، يتم التشجيع على المشاركة السياسية.

وقد استند جون بيكر John R. Baker إلى هذا التصنيف في دراسته التي أجراها على مشرعي 30 مجلسا نيابيا في 30 ولاية أمريكية، بهدف التعرف على أثر الثقافة السياسية على عملية صنع القرار السياسي، وقد اكتشف أن الولايات التي يتسم مشرعوها بالتقليدية ينتمون عادةً إلى مستويات مهنية أعلى، وأنه على الرغم من استمرار تأثير الثقافة السياسية في تحديد توجهات النخب السياسية إزاء مختلف القضايا، فإن هذا الدور مرشح للتراجع بفعل بعض العوامل على المستوى القومي[87].

يتسم التصنيف السابق بتداخل معايير التصنيف، وعدم الشمولية، حيث اقتصر على رؤية المواطن للنظام السياسي، بمعنى الوعي به، والاتجاه نحوه من دون أن يمتد ليشمل غيره من عناصر الثقافة السياسية.

د - تصنيف مايكل سادارو وزملائه **Michael J. Sadaro (et al)**[88].

انطلاقا من تقسيمه لأبعاد مفهوم الثقافة السياسية، أشار سادارو إلى ثلاثة أزواج متناقضة من الثقافة السياسية، كل زوج منها على طرفي مقياس، من دون أن يمنع ذلك من وجود أنواع

وسيطة بين الطرفين. ومن ثم، يمثل الأبعاد الثلاثة التي اقترحها في:

- **الاتجاهات نحو السلطة**، ويتدرج المقياس الخاص به من الثقافة الخانعة Submissive في الدرجة الأدنى، وصولا إلى الدرجة الأعلى، الثقافة المتمردة Rebellious، وبين الطرفين توجد بعض المجتمعات حيث يعانى الناس اغترابا عن ثقافتهم السياسية السائدة Alienated.

- **الاتجاهات نحو المجتمع**، ويتدرج المقياس الخاص بها من أكثرها ميلا إلى التوافق Con-sensualإلى أعلاها ميلا إلى الصراع Conflictual. كما يشير إلى تدرج آخر ما بين ذوي الاتجاهات الجمعية Collectivist وذوي الاتجاهات الفردية Individualist.

- **الاتجاهات نحو الدولة**، ويعبر عنها مقياس يتدرج ما بين الأقل تقبلا للدولة المتدخلة Permissive إلى الأكثر تأييدا لتدخل الدولة Interventionist.

ويعيب هذا التصنيف تعدد المعايير، مع تعدد التصنيفات بالنسبة إلى المعيار الواحد على نحو ما بدا بالنسبة إلى الاتجاهات نحو المجتمع.

رابعا - الثقافة السياسية والتنمية

يقرر نصر عارف أن الوسائل الثقافية تعد من أهم الوسائل التي تركز عليها نظريات التنمية المعاصرة، حيث تتخذ من هذه الوسائل توطئة ضرورية ومقدمة لازمة لسريان وفعالية الوسائل الأخرى المؤسسية والاقتصادية، حيث يعد التغيير الثقافي شرطا لحدوث التغيرات الأخرى. ومن ثم تُرجع نظريات التنمية ظاهرة التخلف إلى عوامل ثقافية بحتة تكمن في ثقافة المجتمعات المتخلفة تدفعها إلى التقاعس والركود، الأمر الذي يقتضى تغييرا ثقافيا كمقدمة ضرورية للوصول إلى مجتمع الحداثة[89].

ومع التسليم بتعدد أبعاد التنمية، فقد اتجه معظم دراسات الثقافة السياسية الحديثة للتركيز على علاقتها بالديموقراطية، بينما انصرف البعض الآخر لتناول تأثير الثقافة السياسية على التنمية الاقتصادية.

1 - الثقافة السياسية والديموقراطية

بعد الحرب العالمية الثانية ظهرت أدبيات مهمة في مجال متطلبات أو شروط التحول الديموقراطي، وقد أكد معظمها وجود صلة بين ديموقراطية المجتمع وديموقراطية النظام السياسي. ومن ثم ظل الاتجاه السائد لفترة طويلة يميل إلى تأكيد أهمية توافر الظروف التي تدعم التطور الديموقراطي المجتمعي كشرط لوجود نظام سياسي ديموقراطي[90].

وهكذا، فإن الديموقراطية ليست تعبيرا عن حقيقة بنائية ومؤسسية فقط، ولكنها أيضا مجموعة قيم واتجاهات ومشاعر تشجع على الممارسة الديموقراطية الفاعلة من جانب الحكام والمحكومين[91].

وفي هذا الصدد، خلص البعض إلى أن ارتباط المتغيرات الاقتصادية بالاستقرار اللازم للنظام الديموقراطي في الدول المتقدمة يبدو أقل أهمية من ارتباط هذا الاستقرار بالمتغيرات الثقافية. فالدول الأكثر ديموقراطية تأوي إلى نسق من القيم والمعتقدات السياسية الملائمة. كما أن نجاح النظم الديموقراطية في الهند وبعض دول العالم الثالث يرجع ليس فقط إلى تنامي قيم ديموقراطية، ولكن أيضا إلى جذورها الراسخة في تاريخ المجتمع وتقاليده الثقافية. وأن الثقافة السياسية التي تنطوي على قيم ديموقراطية تجعل من الصعب على أي نظام سلطوي أن يستمر[92].

وباختلاف التعريفات المقدمة لمفهوم الديموقراطية، تتفاوت القيم والتوجهات التي تمثل مضمون أو جوهر الثقافة السياسية التي تدعم الديموقراطية، فمعتقدات واتجاهات وآراء المواطنين تقع في موقع القلب من النظرية والممارسة الديموقراطية، فالكيفية التي يدرك بها الناس ويقيمون النظام السياسي وأدوارهم داخله تؤثر على دعم السلطات والمؤسسات والعمليات التي تؤسس وتقيم النظام السياسي الديموقراطي[93]. وقد أكدت نظريات الديموقراطية أن غياب هذه المعتقدات والاتجاهات لدى القادة والجماهير يجعل النظام الديموقراطي على المدى الطويل في مهب الريح[94]. وفي هذا الصدد يوضح ويلسون أن بعض الثقافات السياسية تساهم في خلق نظام اجتماعي غير ديموقراطي يفتقد الحرية والمساواة[95]. ويجعل إيهودا ميرسكي Yehudah Mirsky من دعم المناخ الاجتماعي والثقافي الذي يجعل من وجود الحكومة التمثيلية، وقابلية شاغليها للمساءلة والتغيير، أمرا ممكنا، بمنزلة عنصر لازم في تعريف النظام الديموقراطي[96]. ومن ثم، تقتضي الديموقراطية - كنظام سياسي - ثقافة ذات مضمون محدد ويعبر عنها باسم الثقافة السياسية الديموقراطية. بل إنه يعتبرهما وجهي عملة واحدة، كل منهما يفضي إلى الآخر[97].

وقد عرف جيمس جيبسون James L.Gibson الثقافة السياسية الديموقراطية بأنها مجموعة المعايير التي تشجع على صياغة التفضيلات الفردية والجماعية في إطار سياق لدعم مجموعة الترتيبات المؤسسية، من أجل صنع القرار السياسي الذي يستجيب لهذه التفضيلات»[98]. وحدد أهمية المعايير في الثقة في السلطة والمؤسسات مع الإيمان بالحق في انتقادها، والتسامح السياسي والحرية، والاعتقاد بحق المواطن إزاء الدولة[99]. ويذهب آلان كورنبرج وهارولد كلارك Allan Kornberg & Harold D. Clarks إلى أن المستويات العامة من الاهتمام السياسي والمعرفة ومدركات المواطنين عن أنفسهم وعن الآخرين، كفاعلين سياسيين والثقة في السلطات السياسية مع القدرة على توجيه النقد لأساليب أدائها، تمثل جميعا محور الارتكاز لأداء النظم الديموقراطية[100].

ويذكر ديامـوند أن نظريات الديموقـراطيـة تؤكـد ضـرورة وجـود مـجـمـوعـة من القـيم والاتجاهـات من المواطنين وأهمها الوسطية والتسامـح والمدنية Civility والفعـالية والمعـرفة والمشاركة؛ كما أن المعتقدات والمدركات عن شرعية النظام تمثل عاملا حيويا لاستمرار النظام الديموقراطي أو انهياره[101].

ويعرض كمال المنوفي لمضمون الثقافة السياسية الديموقراطية، محددا إياها في الشعور بالاقتدار السياسي، والاستعداد للمشاركة السياسية، والتسامح الفكري المتبادل، وتوفر روح المبادرة، واللا شخصانية، والثقة السياسية المتبادلة بين المواطن والنظام السياسي[102].

ويذكر عبدالغفار رشاد أن المفهوم الديموقراطي يؤكد المساواة، ويفترض العقلانية ومواجهة القيم التقليدية السلبية وتحقيق التوافق والتعايش بين القيم التقليدية المعبرة عن الأصالة، وتلك التي تعبر عن الحداثة والمعاصرة، ويفترض كذلك توازن القوى داخل المجتمع، والتخلص من النمط الأبوي للسلطة السياسية[103].

من خلال العديد من الإسهامات الرائدة في هذا الصدد، وبالنظر إلى أبعاد ومضمون الثقافة السياسية، يمكن القول إن ديموقراطية هذه الثقافة تعني: درجة ملموسة من المعرفة السياسية، والميل إلى تبني اتجاهات تدعم الديموقراطية، والإيمان بالقيم الجوهرية في المفهوم الديموقراطي كالمواطنة والحرية السياسية،والمساواة السياسية.

وعلى ذلك يمثل هذا النمط من الثقافة أساسا لاستقرار النظم الديموقراطية وازدهارها، وقد اعتقد كل مندياموند وبوتنام في ضرورة تطوير ثقافة سياسية ديموقراطية كأساس لمرحلة الاستقرار الديموقراطي، على الرغم من إدراكهما لإمكان استمرار هذه العملية عقودا وأجيالا[104].

بيد أن دراسة إدوارد مولر وميتشيل سيلجسون Edward N. Moller & Mitchel A. Seligson توصلت إلى نتيجة تخالف معظم التوقعات، وهي عدم وجود علاقة سببية مباشرة ما بين عناصر الثقافة السياسية في مجتمع من المجتمعات، وما بين إمكان اتجاه هذا المجتمع نحو مزيد من الديموقراطية في المستقبل. ولعل العنصر الوحيد - وجهة نظر المؤلفين - الذي قد يؤثر مباشرةً في الاتجاه نحو التحول الديموقراطي هو درجة تأييد المواطنين للإصلاح السياسي المنظم والتدريجي، وليس للانقلابات الثورية المفاجئة[105]. ويفسر دياموند هذا الأمر بعدم وجود ثقافة ديموقراطية بشكل خالص في الواقع، وأن كل الديموقراطيات هي في حالة تحول، وأنها قد يتأتى لها الاستمرار، على الرغم من وجود ثقافات فرعية معادية أو متشككة فيها. بيد أنه يوضح أنها ستكون أكثر استقرارا كلما اتجهت تلك الثقافات الفرعية إلى التلاشي[106]. ويؤكد أن الثقافة السياسية قد تسهم في التحول الديموقراطي من خلال[107]:

- تغير مدركات ومعتقدات النخبة.
- تغير واسع في الثقافة السياسية للجماهير.
- إحياء العادات والتفضيلات الديموقراطية الخاملة.

وتؤكد ابتسام حسن على البند الأول، حيث إن الثقافة السياسية تشهد تحولا نسبيا في كل من مصر وسورية بفعل سياسات النخبة الحاكمة التي تحتكر السلطة السياسية بما يتيح لها دورا مركزيا في صياغة هذه الثقافة، حتى أنها تنتهي إلى استنتاج مؤداه أن الدور المفترض للثقافة السياسية في تحقيق التحول الديموقراطي لن يتأتى له التحقق إلا بفعل التغير في ثقافة النخب الحاكمة. وهي ترى أن الالتزام بالديموقراطية ينبغي له أن ينتشر بين الجماهير ليحول دون العنف وعدم الاستقرار السياسي(108).

ويتفق مولر وسيلجسون مع النتيجة السابقة، حيث يشيران إلى ضرورة التركيز على الثقافة السياسية السائدة لدى النخب السياسية وليس لدى الجماهير لكون النخب السياسية أكثر قدرة ولديهم فرصة أكبر في التأثير على نوعية النظام السياسي القائم، وعلى التوجهات الرئيسية نحو القضايا السياسية الكبرى في أي نظام سياسي(109).

ويؤكد إميليو جنتيلي Emilio Gentile مسؤولية الثقافة السياسية السائدة في إيطاليا في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، عن انتشار الفكر الفاشي(110).

وتشير دراسة عبدالسلام نوير إلى أن الثقافة السياسية المصرية تنطوي على كثير من القيم والاتجاهات السياسية التي لا تساعد على التطور الديموقراطي(111). وذهبت دراسة سمير محمد العبدلي حول الثقافة السياسية للقبائل اليمنية إلى المنحى نفسه في التحليل والنتيجة(112). وقد مثل هذا تأكيدا لما انتهى إليه المنوفي بشأن الثقافة السياسية العربية من قبل(113).

2 - الثقافة السياسية والتنمية الاقتصادية

أكدت العديد من الدراسات الميدانية، في كثير من الدول، أهمية نمط القيم والثقافة، ودوره الفعال في تعضيد مشروعات التنمية أو رفضها، أي أن هناك تأثيرات تبادلية بين النمط القيمي وبرامج ومشروعات التنمية. وتتمثل هذه التأثيرات في برامج ومشروعات التنمية التي تؤدي إلى تغير النمط القيمي. كما أن بعض القيم قد تمارس تأثيرا سلبيا في التنمية، مما يعوقها ويحول دون تحقق أهدافها(114).

استعرض جاكمان Robert W. Jackman وميلر Ross A. Miller المحاولات العديدة من قبل المنظرين وعلماء السياسة؛ لإيجاد نظرية تحدد طبيعة العلاقة بين الخصائص الثقافية لمجتمع ما وبين مستوى التنمية الاقتصادية ـ الاجتماعية السائدة فيه. وقد أشارا إلى أن هذه المحاولات، بدءا من تحليل فيبر لدور الأخلاق البروتستانتية في تطور الرأسمالية، ومرورا

بأفكار ماكليلاند عن "دوافع الإنجاز» في مجتمع من المجتمعات التي تدفعه نحو التقدم والتنمية، وانتهاءً بالعديد من دراسات الثقافة السياسية تؤكد جميعها إيجابية هذه العلاقة[115].

ويؤكد قسطنطين فون برلوفين Constantine von Brlovin أن إنجاح السياسة الاقتصادية للتنمية الطويلة الأمد يفترض الإمساك بالمعايير الثقافية السائدة واستخلاص «عناصر التخطيط» ذات الطابع العملي منها. ويدرك أصحاب القرار السياسي والاقتصادي أكثر فأكثر أن المشاريع "الصائبة» تقنيا في سياسات التنمية لا تحقق جميع أهدافها، أو أنها تبقى من دون فعالية تذكر. ويقطع بأن الدراسات الهادفة للبيئة الثقافية وحدها قادرة على ضمان نجاح مشاريع التنمية الاقتصادية. وقد اضطر الاقتصاديون الغربيون للاستنتاج انه بعد سنوات من زرع اقتصاد السوق الرأسمالية في روسيا لم يكن هذا البلد جاهزا بعد لتلقي علاج الصدمة هذا، خصوصا بسبب وزن التقاليد المحلية. فهناك علاقة سبب ونتيجة بين الثقافة ومستوى التنمية الاقتصادية[116].

درس بوتنام عددا من المؤشرات الثقافية التي تسم عشرين مقاطعة في إيطاليا، وانعكاساتها على التنمية الاقتصادية - الاجتماعية، وانتهي إلى إيجابية الارتباط بين المتغيرين، ومن ثم، غلبة الاختلاف في الثقافة السياسية على الاختلاف في التنمية الاقتصادية[117].

أما إنجلهارت فقد أثبت أن تأثير التطور الاقتصادي في الديموقراطية يكون محكوما - بدرجة عالية - بمقدار الثقافة السياسية ذات النزعة الليبرالية[118].

وينتقد جاكمان وميلر الدراستين، إذ إنهما على الرغم من النتائج المهمة التي توصلتا إليها، لم تنجحا في إثبات أن العناصر المختلفة التي تتكون منها الثقافة السياسية تفضي إلى تأثير منظم ومحدد في التنمية الاقتصادية، بل والتنمية الشاملة برمتها[119].

غير أن دراسة سييشي كاتاياما Seiichi Katayama وهنريك أورسبرونج Heinrich W.Ursprung قد توصلت إلى أن نمط الثقافة السياسية السائد في اليابان يمثل محددا مهما لصياغة السياسة الاقتصادية، ويعد مؤثرا مهما على الأداء الاقتصادي فيها[120].

ويذكر سمير عبدالوهاب أن من أهم القيم التي تؤثر في عملية التنمية هي مدى الناس (الفلاحين) في قدرتهم على تغيير أحوالهم نحو حياة أفضل، ومن ثم إدراكهم الفرص المتاحة لهم[121]. وقد حددت هويدا عدلي رومان هذه القيم في قيم احترام العمل والإنجاز وتقدير الوقت، واحترام معايير الكفاءة. بيد أنها أوضحت أن مبحوثيها من العمال اجتمعوا على مسؤولية غياب احترام الكفاءة بفعل المحسوبية عن تدنى معدلات التنمية في مصر. أما القيمة الأولى فقد رأى البعض غيابها بسبب ضعف الانتماء، بينما قرر البعض الآخر أن الخصخصة سوف تؤدي إلى غرسها وترسيخها[122].

وقد أوضحت علا أبو زيد تركيز القوى الإسلامية على دور المتغيرات الثقافية لتفسير أزمة التنمية في مصر، والدول الإسلامية، وأن الإصلاح يظل في النهاية رهينا بتنمية ثقافية نابعة من التعاليم الإسلامية كسبيل لتجاوز الأزمة[123].

خامسا: الثقافة السياسية... الاستمرار والتغير

يبدو من نافلة القول أن الثقافة السياسية في أي مجتمع تنطوي على العديد من المقومات المستمرة التي تميزه عن غيره، كما أنها تكتسب عناصر أخرى تساعد على استمرارها وتجددها. ومن ثم تحرص النظم السياسية «الرشيدة» على تحقيق التوازن بين تلك المقومات وهذه العناصر، بما يحفظ وجودها واستمرارها، فضلا عن تجددها وتطويرها؛ ويتم هذا عبر عملية التنشئة السياسية التي تُمارس عبر مؤسسات سياسية واجتماعية متنوعة. كما تتأثر الثقافة السياسية بعديد من العوامل التي قد تفضي إلى استمرارها، أو تؤدي إلى تغيرها. وسوف نعرض للتنشئة السياسية ومؤسساتها، وعوامل استمرار وتغيير السياسية فيما يلي:

1 - التنشئة السياسية

أكد ألموند أن الثقافة السياسية تنتج عن وتتأثر بخبرات التنشئة ومؤسساتها[124]. ذلك أنها تمارس دورا مهما في تحديد السلوك السياسي للمواطن، من خلال صياغة، أو إعادة تشكيل ثقافته، ومن ثم بلورة وعيه واتجاهاته وقيمه إزاء الظاهرة السياسية، وبالتالي، انخراطه في الحياة السياسية، وتحديد موقفه بتأييد أو رفض أنماط معينة من النظم السياسية.

ثمة اجتهادات عديدة لتعريف التنشئة السياسية[125]. يمكن من خلالها تحديد عناصر المفهوم في [126]:

- التنشئة السياسية هي عملية تلقين لقيم واتجاهات سياسية، ولقيم واتجاهات اجتماعية ذات دلالة سياسية.
- التنشئة السياسية عملية مستمرة، بمعنى أن الإنسان يتعرض لها طوال حياته.
- التنشئة السياسية تقوم بـ : نقل الثقافة السياسية عبر الأجيال، خلق الثقافة السياسية، ثم تغيير الثقافة السياسية.

ويتفق الدارسون على أن عملية التنشئة السياسية تضطلع بها أدوات عديدة لعل من أهمها ما يلي:

أ - **الأسرة**: أكدت دراسات عديدة محورية دور الأسرة في عملية التنشئة السياسية[127]، فالطفل يدرك العالم من خلال أسرته. ومن ثم، فإن الطفل في الأسرة ذات الطابع الديموقراطي يدرك أن الصراع يحل من خلال الحوار العادل بين الأطراف. بينما يعكس طفل الأسرة الحمائية إدراكا يستهدف تجنب المشكلات، كما أن الأسرة الأولى تعد هي الأكثر فاعلية في غرس القيم والاتجاهات سياسية الطابع[128].

ب - **المؤسسات التعليمية**: يذهب مانويل راميرز Manuel Ramirez وجون روبنسون John T. Robinson إلى أن التعليم يركز في كل الدول على نقل ثقافة قومية ورموز قومية ولغة

قومية. وهو لذلك عامل مقنن لخلق اتساق قومي بين المواقف غير المتجانسة والطبقات في المجتمع[129]. وقد أشارت دراسات عديدة إلى دور التعليم في غرس القيم الديموقراطية وتدعيم المشاركة السياسية. كما أوضحت أن ثمة علاقة إيجابية بين التعليم والتسامح السياسي، وأنه يمكن تدعيم التسامح حتى في تلك الحالات التي يكون لدى الشخص مشاعر سلبية إزاء جماعة ما[130]. ويسهم التعليم في تربية النشء عن طريق أربع آليات هي[131]: المقررات الدراسية[132]، ودور المعلم[133]، والإدارة المدرسية، والتنظيمات المدرسية والأنشطة الطلابية، والطقوس المدرسية.

ويمارس التعليم الجامعي دوره في عملية التنشئة من خلال الندوات والنشاط الطلابي، فضلا عن المقررات لاسيما في الكليات النظرية، والبرامج المعدة لحفز النشاط السياسي للطلاب في بعض الحالات، والتي أثبتت إحدى الدراسات أثرها الإيجابي. وقد تناولت دراسات عديدة طلاب الجامعات بوصفهم المستهدفين بعملية التنشئة المذكورة ويعكسون مخرجاتها[134].

وأوضحت سلمى البكري أن الاختلاف في لغة التعليم أو أسلوبه بين بالجامعة الأمريكية وجامعة القاهرة لم يؤثر في عملية التنشئة السياسية لطلاب الجامعتين، حيث إن جميع الاختلافات كانت في شدة التوجه وليس في وجهته، وإن كان قد أثر بدرجة محدودة في بعض المتغيرات الأخرى، مثل الاتجاه نحو اقتصاد الدولة والتدين والمساواة والقومية العربية التي كان طلاب جامعة القاهرة يحبذونها أكثر من نظرائهم بالجامعة الأمريكية[135].

ج - **جماعات الرفاق**: وهي ليست ذات طابع منظم أو محدد كغيرها من أدوات التنشئة، وهي تضم الرفاق والأقران والمتساوين، سواءً في السن أو في الوظيفة أو في الوضع الطبقي والاجتماعي. وتشير ماري هاتوود فوترل Mary Hatwood Futrell إلى تأثير جماعات الرفاق في الفرد من حيث سعيه إلى تقبل الجماعة له بفعل حاجته إلى الانتماء، أو لتقوية ذاته أو للشعور بالاحترام. وحينما تكون هذه الجماعة ذات سلوك عدواني أو عنيف ضد شخص أو جماعة ما، فإن الفرد الساعي إليها يتخذ توجهها نفسه وإلا استُبعد منها[136].

د - **الأحزاب السياسية**: حيث تقوم الأحزاب بالتعبئة والتثقيف السياسي لأعضائها، وتسهم في رفع مستوى الوعي السياسي لدى أفراد المجتمع بشكل عام[137]. ولما كانت معظم الدول النامية تستند على نظام الحزب المسيطر، مع وجود أحزاب صغيرة إلى جواره، فإنه يعبر عن الأيديولوجية الرسمية، ويسعى - من خلال آليات التنشئة الخاصة به - إلى صياغة برامج تثقيف سياسي محدد لأعضائه وفقا لأيديولوجيته[138].

ويوضح دياموند كيف أن خبرة حزب المؤتمر في الهند قدمت مثالا جليا في إرساء الديموقراطية وغرس قيمها في نفوس الجماهير[139].

ويشير محمد يتيم إلى قصور الأحزاب في أداء هذه الوظيفة، حيث يوضح أن الثقافة السياسية الكامنة وراء العمليات الانتخابية في المغرب لم تعرف أدنى تغيير حزبي. وهنا تتحمل الأحزاب السياسية المسؤولية الأولى لقصورها؛ إذ تعتمد الدعاية الموسمية، التي تتزامن مع الحملات الانتخابية، وليس التنشئة المستمرة(140).

هـ - **وسائل الإعلام**: يوضح مايكل سكودسون Michael Skodson أن وسائل الاتصال الجماهيري قد ظهرت في أغلب الدول تحت السيطرة الكاملة للحكومة، وأنه عادةً ما ينظر إليها على أنها قوة مؤثرة إيجابيا في إحداث التكامل القومي، وذلك من خلال استيعاب المواطنين في إطار الثقافة المدنية، وبانتزاع الأفراد من ثقافاتهم الشعبية، واعتناقهم لثقافة مسيطرة تنتجها الصفوة الاجتماعية ـ السياسية المسيطرة(141).

تعود أهميتها في نشر القيم السياسية، وإلى تعرض معظم أفراد المجتمع لما تبثه من برامج في جميع أنحاء الدولة. فبينما يبدو أن الفرد مختار في التعرض لأدوات الإعلام فإنه يخضع في الواقع ـ وبصورة تكاد تكون إجبارية ـ لبرامج مخططة من جانب السلطة السياسية تستهدف من ورائها غرس القيم التي ترغب فيها (142)، وبالتالي، تسعى الحكومات ـ بدرجة أو بأخرى ـ إلى السيطرة أو التأثير في الإعلام، فتكون السيطرة تامة في المجتمعات الشمولية، بحيث تعكس المواد الإعلامية الأيديولوجية السائدة(143).

ويوضح توكنبو أوجو Tokunbo Ojo أن الأهمية تتزايد في الدول الأفريقية التي تعاني انقسامات اجتماعية تهدد وحدتها، حيث تسعى ـ من خلال برامج إعلامية ـ إلى تجاوز هذا الواقع وصهر الاختلافات(144).

ومن ثم لم يكن غريبا تأكيد دراسات عديدة على أهمية دور وسائل الإعلام المختلفة في التنشئة السياسية(145).

و - **المؤسسات الدينية**: تمارس المؤسسات الدينية دورا مهما في التنشئة السياسية في جميع البلدان. فالكنيسة تمارس دورا مهما في أمريكا اللاتينية، والعديد من الدول الأفريقية، في عملية التنشئة السياسية لأعضائها؛ بيد أن هدف التنشئة التي تمارسها هذه المؤسسات يتباين تبعا لموقعها من السلطة؛ فالمؤسسة الدينية الرسمية تدعو إلى ترسيخ الثقافة السياسية التي يتبناها النظام السياسي، بينما تسعى المؤسسات غير الرسمية إلى خلق قيم جديدة قد تتناقض والقيم الرسمية، بما يشكل خطورة حقيقية على استمرار استقرار النظام، ولعل الثورة الإسلامية في إيران تعد مثالا جليا في هذا الصدد(146).

ويتضح التباين في توجهات التنشئة من خلال دراسة دور الطرق الصوفية في التنشئة السياسية في مصر التي تنطلق من فهم للإسلام يحد من المشاركة في الحياة العامة(147)، ونظيره لدى جماعة الإخوان المسلمين التي يصوغ فهمها للإسلام نمطا عكس سابقه(148).

ز - **الجمعيات التطوعية**: وتنطوي هذه المؤسسات على تعددية أيديولوجية ومؤسسية تمنع ترسيخ احتكار القوة الحقيقية، وتعمل كعنصر توازن في مواجهة المؤسسات المركزية الرامية إلى هذا الاحتكار. وما يجمع بين مؤسسات المجتمع المدني هو تأكيدها على القيم الحديثة العقلانية، ومن ثم، تمارس دورا مهما في عملية التنشئة السياسية من حيث تفعيل وحفز المواطنين على المشاركة، وغرس الشعور بالاقتدار لديهم[149].

وقد أشارت إحدى الدراسات إلى دور الجمعيات في التنشئة السياسية في مصر، مؤكدةً أن هذا الدور قد تخطى أحيانا طبيعة الجمعيات كمؤسسات ثانوية (أو مساندة) للتنشئة. بيد أن هذا الدور قد تعرض للتحجيم بعد 1952م، حيث صارت الدولة مهيمنة على نشاط الجمعيات[150].

وتجدر الإشارة إلى أن فعالية التنشئة في تحقيق أهدافها في نقل، أو خلق، أو تغيير، الثقافة السياسية، إنما يتأتى من تفاعل هذه الأدوات وتضافرها. بيد أن ثمة انتقادات وجهت إلى دراسات التنشئة السياسية لعل من أهمها ما أورده مايكل راش Michael Rush[151].

- التركيز على الخبرة والتراث الأمريكيين، واعتبارها الخبرة والقيم الأنجلو أمريكية عالمية.
- عدم التركيز على القيم البديلة مما يجعلها هدفا لانتقادات دراسات التغير الاجتماعي والسياسي.
- التعامل مع القيم بوصفها معطى في ضوء خبرات الطفولة من دون العوامل البنائية التي قد تصوغها.

وهي انتقادات تكاد لا تختلف مع ما وُجِّه إلى مفهوم الثقافة السياسية بطبيعة الحال.

2 - الثقافة السياسية... عوامل الاستمرار والتغير

يقرر ستريت أن محاولة التعرف على الكيفية التي تؤثر بها الثقافة السياسية في السلوك السياسي رهين بمعرفة كيفية تكوُّن الثقافة السياسية ذاتها، ومن ثم العوامل المؤثرة في هذا التكوين وصياغة عناصره. فإذا أمكن ذلك ستتوافر القدرة على تفسير آثار تلك الثقافة في كل أنظمة المجتمع، لاسيما النظام السياسي[152]. وتحدد أهم هذه العوامل فيما يلي:

أ - **التأثيرات التاريخية**: يذكر دياموند أن الثقافة تعد تراثا من الماضي التاريخي، ويمكن تتبع بعض عناصرها عبر الزمن. وعلى ذلك، ففي حالات عديدة يتضح صدى التراث التاريخي بجلاء في عناصر الثقافة المعاصرة. ومن ثم، ينظر إلى هذه الأخيرة بوصفها تكوينا جيولوجيا ذات طبقات رسوبية استقرت عبر حوادث وعصور تاريخية عديدة[153]. وقد أوضح نوير دور المؤثرات التاريخية في تكريس ثقافة الاستبداد في مصر؛ معتمدا على مقولات كارل فيتفوجل Karl Wittfogel وجمال حمدان وأحمد صادق سعد في هذا الصدد[154]. كما أسهب ميرون آرونوف Meron Aronov في شرح الكيفية التي يتم من خلالها تسخير الماضي ورموزه في سبيل تنمية نمط معين من الثقافة السياسية التي تخدم أغراض النظام وأهدافه التوسعية[155].

وقد أثبتت دراسة مايكل كاربنتر Michael Carpenter أن الخبرة التاريخية قد مارست دورا مهما في التأثير في الثقافة السياسية التشيكية التي تغلب عليها التقليدية والأبوية وقمع القيم الديموقراطية، الأمر الذي مهد لقيام نظام قومي شعبوي Nationalist-Populist[156].

ومن ثم يمكن التأكيد أنه لم يتأت لدراسة تتناول الثقافة السياسية لشعب ما أن تتجاهل جذورها وتجلياتها التاريخية[157].

ب - **التأثيرات الجغرافية**: ذلك أن البيئة الطبيعية تفرض نمطا معينا من التفاعلات التي تؤثر بالضرورة في الثقافة على نحو ما أشار حمدان وفيتفوجل، في تأكيدهما لنظرية ماركس الخاصة بالاستبداد الشرقي، بصدد تفسير ثقافة الخضوع في مصر[158]. وكما أشار أحمد بهي قنديل إلى أثر الطبيعة الجزرية المنعزلة لليابان على ثقافتها السياسية[159]. بيد أن هذا العامل لا يؤثر منفردا، بل يؤتي أثره عبر تفاعل البشر معه.

ج - **طبيعة النظام السياسي**: وما إذا كان هذا النظام ديموقراطيا أو شموليا، فرديا أو يقوم على حكم المؤسسات. ذلك أنه إذا كانت الثقافة السياسية الديموقراطية تقود إلى النظام السياسي الديموقراطي وتدعم مؤسساته، فإن تفاعلات هذا الأخير وميكانيزمات عمله تسهم في خلق تلك الثقافة وغرسها وتدعيمها.

ومن ناحية أخرى، فإن وجود المؤسسات الديموقراطية هو الذي يشكل الاتجاهات الإيجابية تجاه المشاركة السياسية، ويخلق روح العمل العام والتسامح مع الآراء والمصالح المخالفة، ويزيد من التنافس بين المواطنين؛ كما أن غياب تلك المؤسسات يضعف إمكانات تبلور الثقافة السياسية الديموقراطية[160].

يؤكد دياموند وكامارافا تأثر الثقافة السياسية بما يحدثه القائد ـ الكاريزما من تحولات ثورية تنعكس على المؤسسات وحركتها وتفاعلاتها، كما تنعكس على الأيديولوجيا السائدة في المجتمع. ويشير إلى الآثار الإيجابية لكل من غاندي وأتاتورك في توجيه ثقافتي شعبيهما نحو الديموقراطية. ويلمح في المقابل إلى أثر زعماء مثل عبدالناصر والسادات في تعميق التسلطية وثقافة الخضوع في مصر[161].

وفي هذا الصدد يوضح المنوفي أن الإطار السياسي في الدول العربية ينطوي على نقائص كثيرة تفرض انعدام المناخ الديموقراطي السليم، ويسود فيها الحكم الفردي، فضلا عن غياب أو ضعف مؤسسات المشاركة. ويعد هذه النقائص مسؤولة عن شيوع ثقافة الاستبداد والقهر[162].

د - **الواقع الاقتصادي الاجتماعي**: يذكر دياموند أن المرء ينبغي ألا يقبل نظرية التحديث بكل افتراضاتها لكي يسلم بالعلاقة السببية بين التنمية الاقتصادية ـ الاجتماعية والديموقراطية عبر متغير وسيط هو الثقافة. لكنه يورد أمثلة من تايوان وتايلاند وتركيا تبين

أن النمو الاقتصادي ونمو فئات وطبقات جديدة أديا إلى تحول في الاتجاهات والقيم السياسية نحو الديموقراطية[163].

ويوضح كاربنتر أن تخلف النظام الاقتصادي - الاجتماعي السائد في سلوفاكيا قد ترك آثاره السلبية على نمط الثقافة السياسية والمؤسسات فيها[164].

كما يشير محمد صفي الدين خربوش إلى أثر معدلات التعليم، والتحضر، في الدفع والتحول عن ثقافة الخضوع في مصر[165].

هـ - العوامل الدولية: يشير دياموند إلى تأثير هذا العامل من خلال ما أسماه انتشار الثقافة الديموقراطية من مجتمع لآخر، لاسيما عبر النخب. وقد بدا ذلك في تجارب الاستعمار الإنجليزي والفرنسي ومدارس الإرساليات والبعثات العلمية، وثورة الاتصالات الدولية. ويؤكد أثر التحولات الدولية منذ منتصف الثمانينيات في شرق أوروبا والاتحاد السوفييتي، وأثرها في المد الديموقراطي في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية[166]. كما فتحت هذه التحولات الطريق بالفعل نحو حقبة جديدة اكتسبت فيها الثقافة أهمية كبيرة في مجال التفاعلات الدولية، وهو ما سنعرض له تفصيلا فيما يلي:

سادسا - الثقافة السياسية في الإطار الدولي

يمكن للباحث أن يلاحظ اتجاها متناميا لدى قطاع واسع من الباحثين، لاسيما التاريخيين، بأن الثقافة تؤثر بدرجة كبيرة في التفاعلات الدولية، ومن ثم يعدها البعض مدخلا مهما لفهم وتناول مشكلات العلاقات الدولية[167].

وعلى سبيل المثال، تناول جون فوسك John Fousek، بشكل أكثر مباشرة، التطبيقات السياسية للثقافة، حيث حلل «الجذور الثقافية للحرب الباردة»، و«الأيديولوجية القومية الأمريكية» التي وفرت الدعم الرئيسي «من أجل تراض عام واسع دعم السياسة الخارجية أثناء الحرب الباردة»[168]. وقد حدد ثلاثة عناصر للقومية الأمريكية هي: العظمة القومية والمسؤولية الكونية ومعاداة الشيوعية، التي جمعها شعار قيادة العالم الحر، الذي صار بمنزلة عبارة استعارية في خطاب السياسة الخارجية الأمريكية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية[169].

انتقد بعض باحثي العلاقات الدولية هذا الاتجاه، باعتبار أن الثقافة السياسية هي أحد أنماط الثقافة، الذي لا يعد موضعا لاتفاق الباحثين بشأنه، الأمر الذي يعكس آثاره عند التطبيق. هذا فضلا عن الغموض أو ضعف القيمة التحليلية لكثير من الكتابات في هذا المجال[170].

بيد أن منتقدي هذا الاتجاه لا ينكرون أن السياسة الخارجية لدولة ما تعكس طابعا ثقافيا على الصعيد الدولي، وهو ما يؤكد ضرورة أن تؤخذ الاختلافات الثقافية بعين الاعتبار

من منظور فوق ثقافي أوسع. وقد سعى بعض هذه الدراسات إلى تحقيق هذا الغرض بدرجةٍ أو بأخرى[171].

ويمكن تناول البعد الثقافي في إطار التفاعلات الدولية من خلال العناصر التالية:

1 - الثقافة السياسية ودراسة الخصائص القومية

من المعروف أن ميدان دراسات الشخصية القومية قد بدأ في التبلور في ضوء أهداف عملية، وعوامل سياسية أملتها ظروف الحرب العالمية الثانية ومصالح الدول المشتركة فيها، وذلك حين تولت هيئات بحثية متخصصة في الولايات المتحدة الأمريكية تجنيد باحثين وعلماء متخصصين وكلفتهم بإعداد دراسات حول المقومات الرئيسية التي تميز الشعوب في الدول المشاركة في الحرب على الجبهتين، أي في دول الحلفاء ودول المحور. ومن خلال تلك الدراسات ظهرت مفاهيم مثل «الشخصية القومية» و«الطابع القومي»، و«البناء الأساسي للشخصية» و«الشخصية المنوالية»، وهي مفاهيم قصد بها التعبير عن الطابع العام لمجتمع ما، ووصف السمات المهمة التي تميز نمط الشخصية في هذا المجتمع[172].

ويذكر منير بدوي أن التركيز على الشخصية القومية مثل اتجاها ثقافيا ـ نفسيا لتفسير الصراع الدولي على أساس ما يسمى الثقافة القومية العدوانية، أو الطابع العدواني لبعض الطبائع والسمات القومية العامة، والتي تشكل، في تصور القائلين بهذا الاتجاه، «القوة الرئيسية المحركة للصراعات والحروب الدولية». وعلى ذلك يرى هذا الاتجاه ضرورة مواجهة تلك الأمم، ومحاصرتها كوسيلة فعالة للحيلولة دون تفجر الحرب نفسها». وهنا لا يمكن القول بوجود اتفاق دولي عام حول وصف بعض الشخصيات القومية بالميل إلى العدوان. فالأمر كله يتوقف على الاتجاه العقائدي أو السياسي أو القومي لمن يقوم بتصنيف الدول إلى مجموعات عدوانية وأخرى محبة للسلام[173].

وبشكل عام يوضح ميلر وجاكمان أن الدراسات الجديدة حول الثقافة السياسية تتميز عن دراسات الشخصية القومية، التي تعتمد على الثقافة لتعكس مجموعات متماسكة نسبيا من الاتجاهات، والتي تؤدي إلى تفرد نظم سياسية مختلفة، تتميز عنها بعدد من السمات لعل من أهمها [174].

- تنطوي الثقافة السياسية لمجتمع ما على عدد من السمات التي تتصف بالثبات النسبي على مدى فترة محددة من الزمن، وتتصف بوجود علاقات واضحة بينها.

- وتُعنى الثقافة السياسية بعدد من الصفات التي يتصف بها عدد كبير من الجماعات داخل المجتمع محل الدراسة، أي أنه ينطبق أساسا على تلك الصفات التي تحظى بقدر من الإجماع بين أفراد المجتمع.

- وجود قدر من الثبات والاستمرار يمكن ملاحظته.

ترجع أهمية تلك السمات إلى قدرتها على التأثير في عوامل أخرى تتصل بالعملية السياسية.

وانطلاقا من تلك الميزات التي ارتآها منظرو الثقافة السياسية، بدا أن ثمة دراسات عديدة تتناول الثقافة السياسية لدولة من الدول أو شعب من الشعب، بديلا عن استخدام مفهوم الشخصية القومية. وعلى هذا فقد ظهر العديد من الدراسات الرامية إلى التعرف على خصائص الثقافة السياسية لدولة ما بهدف تطوير سبل فهمها والتعامل معها، أو للتعرف على تأثيرات تلك الخصائص على نمط سلوكها الدولي[175].

بيد أن هذا الاتجاه صار هدفا لعديد من الانتقادات. فقد أوضح بيتر مودي Peter R. Moody أن الدراسات التي تناولت الثقافة السياسية الصينية التي انتهت إلى نتائج شديدة العمومية، لا تستعرض اتجاهات الرأي العام الصيني فعليا، ولا تقوم على البحث الإمبيريقي المنظم للمجتمع والثقافة الصينية، بل إن معظمها يعتمد على مجرد استدلالات واستنتاجات عامة حول الثقافة والتاريخ والأدب وبعض ملامح النظام السياسي الصيني[176].

وأوضح فتحي أبو العينين أن من كتبوا عن الشخصية المصرية تأثروا، إلى هذا الحد أو ذاك، بالأدبيات الغربية حول الطبائع القومية للشعوب، وتناولوا بعض جوانب الثقافة السياسية للمصريين بصورة مباشرة أو غير مباشرة[177].

2 - الثقافة والعولمة

تعددت الاجتهادات والمحاولات لوضع تعريف محدد للعولمة كمفهوم شاع استخدامه لوصف عمليات التغيير المستمرة والمتسارعة في المجالات المختلفة[178].

تعنى العولمة في معناها العام التحول من النطاق القومي إلى النطاق العالمي أو الكوني. وبقدر ما يتسم به هذا المفهوم من تبسيط فإنه ينطوي على عمليات ثلاث أساسية تكشف عن جوهر العولمة: العملية الأولى تتعلق بانتشار المعلومات بحيث تصبح متاحة ومشاعة لدى جميع الأفراد، والعملية الثانية تتعلق بانهيار الحدود بين الدول، والعملية الثالثة ترتبط بزيادة معدلات التشابه بين المجتمعات والجماعات[179].

وفي بعده الثقافي يرتكز مفهوم العولمة على منظومة من القيم والمبادئ المستمدة من آليات السوق وقيم الديموقراطية الغربية، والتي يجملها منير بدوي فيما يلي: [180].

1 - التحرر من كل أشكال القيود، قومية كانت أو أيديولوجية، واستبدالها بعقلانية العلم والتكنولوجيا، وبما يفرضه ذلك من التحول أو التحرر من أفق الدولة إلى أفق الإنسانية الأرحب.

2 - التحرر من نظام التخطيط إلى نظام السوق الحرة واعتماد قيمها، التي لا ضابط لها إلا القدرة على التنافس وآليات العرض والطلب.

3 ـ دعم التحول إلى الأخذ بقيم الديموقراطية وحقوق الإنسان، بل إن بعض الدراسات تشير إلى الديموقراطية بوصفها أيديولوجيا عصر العولمة[181].

4 ـ الولاء للثقافة العالمية الواحدة والتي يتساوى فيها الناس والأمم جميعا بدلا من الثقافة الوطنية الضيقة.

ويوضح إكرام بدر الدين أن «ثقافة العولمة" لا تعبر عن مزيج وتداخل بين الثقافات المختلفة، كما أنها لا تعبر عن محاولة إيجاد ثقافة متوازنة ناتجة عن ثقافات متعددة ومختلفة، ولكنها ثقافة تعبر عن تمدد وتوسع عالمي للثقافة الغربية. وتصبح العولمة وفقا لهذا الإطار معبرةً عن تجانس ثقافي عالمي تمثل في اعتناق ثقافة الغرب، وخصوصا القيم الأمريكية، ولعل هذا ما دفع البعض إلى وصفها بالإمبريالية الثقافية Cultural Imperialism[182].

وهو ينتقد هذا الاتجاه الذي يجعل من العولمة مرادفا للتغريب من حيث إنه: [183].

ـ ينطوي على درجة كبيرة من التعميم، إذ يمكن قبول بعض القيم الثقافية للغرب دون البعض الآخر.

ـ يتضمن نوعا من العنصرية والتمحور حول الذات.

ـ التأكيد على التطور الخطي لهذا الاتجاه، بمعنى أن كل الثقافات الأخرى يجب أن تتأثر بالثقافة الغربية وتنصهر داخلها.

وتتطابق هذه الانتقادات مع ما وُجِّه إلى مدارس التنمية الغربية، ووسائلها، وفي مقدمتها الثقافة السياسية.

ويرصد ماهر الضبع هذا السجال على صعيد المثقفين المصريين، ويقرر أنه ما إن بدا الحديث عن العولمة والسجال بين المهتمين بالموضوع في مختلف التخصصات لا يهدأ، حتى بات الخلاف حول الأطروحات المقدمة هو ما يسم الاهتمام بالظاهرة في مجتمعنا المصري، بل والعربي عامةً[184].

ويصنف مواقف هؤلاء المثقفين من العولمة إلى اتجاهين رئيسيين: [185].

- **الاتجاه اليساري**: ويرى أن العولمة هي مرحلة من مراحل تطور النظام الرأسمالي، ويطلق عليها مرحلة ما بعد الإمبريالية. وأنها تقوم على أساس توحيد اقتصاد العالم، ولكن هذا الاقتصاد الموحد ينطوي على تناقضات تعمل لمصلحة تركيز القوة والمال في يد الدول الرأسمالية وعلى رأسها الولايات المتحدة، ونفيها من بقية الأطراف. وهي تعتمد في تحقيق ذلك على التقدم الهائل في تكنولوجيا المعلومات والاتصال، فضلا عن تطوير آليات قديمة كالشركات متعدية الجنسية.

- **الاتجاه الليبرالي**: وتنحصر رؤيته في النظر للعولمة باعتبارها ظاهرة ترمز إلى تلك التطورات التي حدثت في السنوات الأخيرة في مجال الاتصال والمعلومات وفي مجال

الاقتصاد على وجه الخصوص، والتي أدت إلى أن يصبح العالم قرية واحدة، ويميل الليبراليون إلى إبراز أبعاد محددة في المفهوم، مثل البعد الاقتصادي الذي يؤكد تحول العالم إلى سوق واحدة بلا عوائق، والبعد الثقافي، حيث يمكن لكل إنسان في العالم الاستفادة من التطورات الهائلة في مجال الاتصال والمعلومات، والبعد السياسي حيث تنتقل قيم الحرية والديموقراطية لكي تمارس فاعليتها في كل أنحاء المعمورة.

ويحدد بدر الدين الآثار الثقافية المترتبة على العولمة في تهديد الهوية في الدول النامية نتيجة محاولة فرض منظومات ثقافية بديلة عليها، وتغيير أنساقها الثقافية تحت دعاوى مثل عالمية الثقافة. ويرى أن مواجهة هذا التهديد تتأتى من خلال العمل على تنمية القيم الأصيلة في التراث والثقافة المعبرة عن الهوية المتميزة والحفاظ عليها، والتوجه نحو إقليمية بمعنى الارتباط بتجمعات إقليمية تكون أقدر على مواجهة الأخطار والتحديات(186).

بيد أن بدوي يوضح أن العولمة لا تسعى فقط إلى إضعاف الثقافات المحلية إعلاءً لما يطلق عليه اسم «الثقافة العالمية»، بل تتحرك للقضاء على مواطن المقاومة وآلياتها. ومن ثم، يشير إلى الارتباط والتلازم بين تياري النظام الدولي الجديد - الذي رفع لواء العولمة - والنظام الشرق أوسطي.

يترتب على هذا، ويتواكب معه في آن واحد، ومن منظور التحليل الثقافي، حدوث ارتباط عضوي ثقافيا. آفاق هذا الارتباط تتحدد في جانب منها بسعي النظام الدولي الجديد واستهدافه اصطناع هوية «عالمية»، وإحلالها كأساس للعلاقات والتفاعلات الدولية محل الهويات القومية الوطنية التي تسيدت، ولاتزال العلاقات الدولية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. أما الجانب الآخر لآفاق الارتباط بين النظامين فيتعلق بالثاني، أي النظام الشرق أوسطي، حيث إنه - بدوره - يفترضُ أن يتمحورَ كيانُه حولَ هوية «شرق أوسطية» جديدة تستمدُ وجودها من اعتبارات الجغرافيا بدلا من التاريخ، والمصالح الاقتصادية بدلا من روابط الميراث الحضاري المشترك، لتحل بالتالي محل «الهوية العربية الإسلامية» التي انتظم في إطارها، ولايزال، الشعب العربي في تلك الرقعة الجغرافية من العالم. ومن ثم، فإن أخطر ما في تحول الهوية يصبح متمثلا فيما يؤدى إليه من تفريغ الصراع العربي الإسرائيلي من جوهره ومضمونه كصراع حضاري ممتد، يتمحور جوهره حول الوجود، وإن ارتبطت مظاهره بالحدود(187).

3 - الثقافة السياسية وصراع الحضارات

نشر صمويل هنتجتون Samuel Huntington مقاله المهم بعنوان The Clash of Civiliza-tions بمجلة Foreign Affairs الأمريكية، عدد صيف 1993، والذي تحول إلى كتاب بالاسم نفسه عام 1996(188)، حيث ركز على فكرة جديدة مؤداها أن الصراع في العالم الجديد لن يكون أيديولوجيا أو اقتصاديا، بل سيكون أساسه ثقافيا. وأن العالم يدخل مرحلة جديدة

من التاريخ، وفيها ستتجلى الانقسامات الكبرى بين البشرية استنادا إلى الحضارات. أو التركيبات الثقافية التي ستختلف باختلاف الدين والتاريخ واللغة والعادات. وأن العالم سيشهد صراعات لما يراه البعض خطوطا وهمية بين الحضارات التي يعتبرها أسس المعارك في المستقبل. وأن على الغرب أن يتمسك بقيمه الديموقراطية، وأن يتخلى عن فكرة قابلية تلك القيم على المستوى العالمي، وأن على الولايات المتحدة أن تحدد نظرتها للأمور واستراتيجيتها في الحركة مستقبلا في ضوء هذا التوصيف[189].

لقد أثارت نظرية هنتجتون العديد من ردود الأفعال، منذ اللحظة الأولى للإعلان عنها، وحتى في ظل تلك اللحظة التي بدا أنها قد تكتسب قدرا من المصداقية بعد 11 سبتمبر 2001.

فيذكر روبرت جيرفيز Robert Jervis أن جزءًا كبيرا من مستقبل السياسة الدولية، وإلى حدٍّ كبير، جزءا من ماضيها، يمكن فهمه كصراع باعتباره صراعا بين الحضارات المختلفة، وإلى حد أقل، التعاون بين الشعوب داخل الحضارة نفسها. بيد أن تعريف الحضارة أمرٌ صعب، ومن ثم فإن هناك مجال كبير للاختلاف حول تصنيف هنتجتون لها. وهو ينكر أن تزايد الاتصالات والانتقالات والتنمية الاقتصادية سوف تقود إلى عالم من القيم والعادات المشتركة، الأمر الذي لا يعني فرض القيم الغربية. ولا يرى هنتجتون أن سيطرة الديموقراطية سوف تؤدي إلى السلام العالمي. كما أن رؤيته تتصادم مع الواقعية التي ترى في الدولة القومية أهم الوحدات التي يتمحور حولها الصراع[190].

ويرى عبدالله عبدالدائم أن النتيجة التي أراد أن يخلص إليها هنتجتون هي دعوة العالم، ولاسيما الغرب، إلى مقاومة ما أسماه الهجمة الإسلامية. وأنه عزز مواقف كثير من الكتاب الشوفينيين في الولايات المتحدة، وأيد مزاعمهم التي ترى أن الإسلام هو "العدو الشامل والكامل» للغرب. ويرى عبدالدائم أن صراع الحضارات نبوءة سوف تصدق في أغلب الظن إذا تابع العالم مسيرته الحالية ولم يستخلص من صراع الحضارات، الذي بدت بوادره، الدروس اللازمة لتحويل هذا الصراع إلى حوار بين الحضارات[191].

ويرى بدر الدين أن نظرية «صراع الحضارات» يمكن تناولها باعتبارها من مخرجات النظام الدولي في فترة العولمة، وباعتبارها الغطاء السياسي الذي يضفيه الغرب على السياسة الدولية في ظلها. فنظام القطب الواحد يقوم على عدم التوازن واللا تكافؤ في ظل السيطرة الساحقة لهذا القطب مما يدفعه إلى الصراع مع الآخرين، معتمدا على أن نتيجة الصراع ستكون لمصلحته، حيث تنطوي العولمة - من الناحية النظرية - على الانحياز القيمي للنموذج الغربي، وعلى حتمية حدوث الصدام مع الحضارات الأخرى المخالفة للحضارة الغربية، وأن هذا الصدام سينتهي بزوال تلك الحضارات أو تهميشها؛ حتى تقبل الانغماس في ما يسمى الثقافة العالمية ذات المضمون الغربي، بما يعنيه ذلك من انتصار للحضارة الغربية[192].

بيد أنه ينتقد هذه النظرية باعتبار أن[193]:

– الصراعات السائدة في العالم تدور في المقام الأول حول المصالح المتعارضة، فالصراعات قد تدور بين طبقات وشرائح اجتماعية مختلفة داخل الدولة نفسها، وقد تحدث بين دول تنتمي إلى الحضارة نفسها.

– لا يوجد أساس علمي للزعم بأفضلية حضارة على أخرى.

– النظرية أخذت بفكرة الصدام وأهملت بديل الحوار بين الحضارات.

ويؤكد عبدالدائم أن المخرج من ذلك هو تفاعل الثقافات، ومن أهم صوره الحوار بين الثقافات الذي ينبغي أن ينطلق من منطلقين أساسيين أو شرطين رئيسيين: أولهما هو النزاهة الفكرية والثقافية التي ينبغي أن تتوافر للمفكرين السياسيين والتي تقبل على الحوار بين الثقافات من دون أفكار مبيتة، ومن دون أغراض خفية. وثانيهما: العمل ـ وقبل كل شيء ـ من قبل جميع الفرقاء على إزالة آثار العدوان الثقافي إن صح التعبير، ويعني ذلك، فيما يعني، تطهير ثقافة كل أمة مما فيها من تزوير للحقائق المتصلة بثقافة الشعوب الأخرى[194].

سابعا: تقويم اقتراب الثقافة السياسية

واجه مفهوم الثقافة السياسية، خلال مسيرته، تباينا ملحوظا في مدى لجوء الباحثين إليه، والاعتماد عليه كمدخل تفسيري ملائم لفهم الظواهر السياسية، وتحليل السلوك السياسي، وقد اقترنت مسيرته التي تراوحت بين الانتشار السريع، الذي أعقبته أزمة الاقتراب وانحسار الاهتمام به، ثم عودته من جديد خلال الأعوام الخمسة عشر الماضية. وقد بدا أن تلك المسيرة هي نتاج الجدل بشأن القدرة التفسيرية للمفهوم، والتي تعرضت للتشكيك فيها انطلاقا من عدة انتقادات لعل أهمها:

ـ نظرية الاختيار العقلاني وإنكار أهمية المتغيرات الثقافية ترى نظرية الاختيار العقلاني أن البناء السياسي والسلوك يمكن تفسيرهما من خلال حسابات الفاعلين السياسيين، فالمكاسب والتكلفة تؤخذ في الاعتبار قبل الإقدام على الفعل، ومن ثم. فليس ثمة موضع للقيم والعادات والمشاعر والمكونات المعرفية[195].

وقد رد باي Lucian W. Pye على هذا الانتقاد بقوله إنه ليس من الصواب تقسيم الفعل إلى عقلاني وغير عقلاني، ذلك أن الإنسان غير المتأثر بعادات المكان وتقاليده لن ولم يكن له أن يوجد، وأنه ليس في الإمكان فصل الإنسان عن ثقافته. ويرى أن تحديد ما هو عقلاني يعد أمرا خلافيا حتى بين التكنوقراط. ومن ثم، فإن تجاهل العوامل الذاتية التي تؤثر في الاختيار يعد من قبيل المقدمات الناقصة التي تقود إلى نتائج سطحية[196].

وقد ذهب ألموند إلى أن اختزال المجال السياسي إلى مجرد سوق أو مباراة يعد تعسفا يفضي إلى مطالبة البحث السياسي بأمور لا يستطيعها، مؤديا إلى تشوهات معيارية

وإمبيريقية. وأشار إلى الحاجة إلى المزج بين الاختيار العقلاني والدراسات الثقافية. فأنصار النظرية الأولى قد أهملوا التراث الكبير في العلوم الاجتماعية الذي يؤكد أهمية أخذ القيم والتفضيلات بعين الاعتبار، وأن تجاهلهم لها قد جعلهم يفشلون في تفسير العديد من الظواهر السياسية وعوارضها عبر الزمان والمكان[197].

ضعف القيمة التحليلية والقدرة التفسيرية لمفهوم الثقافة السياسية

نظرا إلى طبيعته الوصفية، الأمر الذي يوجد خلطا عند استخدامه كمتغير تفسيري، أو كما تذكر نيدلر أن ضعف قدرته التحليلية تؤدي إلى نتائج من قبيل «أن السياسة الفرنسية هكذا فقط لأن الفرنسيين هكذا». وبالتالي يمكن أن يصير هذا المنهج عنصريا مع غطاء علمي. والحل، وفقا لها، يكمن في السعي إلى دراسات إمبيريقية توفر قاعدة صلبة للتأكد من أن اتجاهات بعينها تمثل جزءا من ثقافة سياسية ما، غير أنها ترى أن هذا الأمر يتسم بالوعورة والمراوغة. وقد دفع باي بأن هذا المفهوم يستخدم لتفسير كل مستويات السلوك، لأنه يفسر الفعل الذي هو نتاج الأفراد وبيئتهم النفسية، وأن هناك كثيرا من شواهد الارتباط بين المعرفة والجوانب العاطفية، مع صعوبة الفصل الإجرائي بينهما، وعلى الرغم من هذه الصعوبة الإجرائية، فإنه لا ينبغي تجاهل أن السلوك السياسي هو محصلة عوامل نفسية واجتماعية، وأن علم السياسة ينطوي على كثير من المفاهيم صعبة التعريف إجرائيا، ولا يقلل هذا من أهميتها شيئا[198].

ويضيف أن قدرا أعلى من الدقة المنهجية والاستناد إلى نظريات مقبولة في مجال الثقافة وعلم النفس، والتحصن بمعرفة واسعة بالظروف الثقافية والاجتماعية لناس، يجعل من الفروض Hypothesis أكثر علمية وقابليةً للاختبار[199].

أما ألموند فقد دفع بأن الثقافة السياسية ليست بنظرية، بل تشير إلى مجموعة من المتغيرات يمكن استخدامها لبناء نظرية. وأنها تفترض اهتماما بالبعد الذاتي والنفسي في السياسة كمتغيرات تفسيرية، كما قد تقتضي متغيرات داخلية وسياقية Contextual تساعد في التفسير. ومن ثم، فإن القدرة التفسيرية لمفهوم الثقافة السياسية هي بمنزلة سؤال إمبيريقي مفتوح للفرض والاختبار[200].

- أدت صعوبة التناول الإمبيريقي لمفهوم الثقافة السياسية إلى محاولات نظرية تسعى إلى تجاوز هذا العائق، فقد أكد أنصار مدرسة التفاعلية الرمزية أن الثقافة تتصل بتطور طريقة الحياة حيث يتم تمثيل "الواقع» من خلال رموز مشتركة متفق عليها بين أعضاء المجتمع، وحيث إن كلا من طريقة الحياة التقنية والاجتماعية منظمة ومتضمنة في مصطلحات، هذه الرموز يتم دعمها وتكريسها وتوضيحها ونقلها عبر الأجيال. وهذه الرموز (الثقافة) تحكم إمكانية التواصل والمساومة بين الأفراد؛ إذ توفر قاعدة للتبادل الثقافي[201]. ومن ثم فإن الثقافة

السياسية ما هي إلا نسق من الرموز السياسية يأوي إلى نسق أشمل هو الاتصال السياسي[202]. هذا على حين أشار منظرو التبادل إلى أن هذه الرموز هي وسيلة للدخول في، أو وصف، علاقات. وأن الاختلاف حول معاني الرموز قد يؤدى إلى تباين العلاقات. وهكذا، فإن الثقافة السياسية تشير إلى الطرق العامة للدخول في علاقة Ways to relate[203]. وإذا كان الاتجاهان منتقدين، غير أنهما يشيران إلى سبل متعددة لتجاوز قصور التعريف الإجرائي لمفهوم الثقافة السياسية.

- التأكيد على الاستقرار والتوازن وإغفال الصراع والتغير، فالثقافة تسهم في ظهور النسق، بداية، ثم تمارس وظيفتها في الحفاظ على نمطه من خلال عملية التنشئة. فمسلمات الاقتراب الثقافي تفضي إلى توقع الاستمرارية، من حيث عمق التوجهات والقيم، وتكريسها ودعمها في إطار عملية التنشئة المبكرة، والسعي إلى الحفاظ على النمط بغرض الحفاظ على وجود توافق الثقافة. وقد تصاعدت حدة هذا الانتقاد بفعل أفكار الماركسية الجديدة.

- واجهت نظرية الثقافة تحديا فرضته عليها الماركسية الجديدة التي ترى أن الوعي الاجتماعي يعد متغيرا وسيطا بين التغيرات التي تحدث في نمط الإنتاج وبين الثورة عليه، أو تغيير هذا النمط وعلاقات الإنتاج المرتبطة به، والبناء الفوقي القائم عليه، ذلك أن الثقافة - وفقا للماركسية التقليدية - بنية فوقية أيديولوجية تتبع البنية المادية للمجتمع وهي، في الوقت نفسه، تعيد إنتاج هذه البنية من خلال تشكيل الأذهان تبعا للأيديولوجية المهيمنة. لكن على الرغم من هذا التأثير المتبادل يظل للبنية المادية الدور الحاسم في صياغة الوعي الاجتماعي حقيقيا كان أو زائفا[204].

وفي حين أخذت الماركسية اللينينية برؤية مؤداها تركز السلطة في الدولة، وأن هدف أي استراتيجية ثورية هو الاستيلاء على السلطة، نجد أن جرامشي Gramsci قد طرح مفهوما للسلطة كعلاقة، واستخدم مصطلح الدولة المتكاملة لوصف هذا المفهوم الجديد لطبيعة السلطة، والذي لخصه في مفهوم «الهيمنة المحاطة بالإكراه»[205]. والتي عرفها بأنها موقف تكون الطبقة الحاكمة فيه قد حققت نجاحا في إقناع طبقات المجتمع الأخرى بتقبل قيمها السياسية والثقافية والمعنوية الخاصة. ومن أجل تحقيق الهيمنة، فإن المجموعة الحاكمة ينبغي أن تذهب إلى ما وراء مجرد السيطرة على مؤسسات الدولة، إذ ينبغي عليها أن توجد قبولا واسع الانتشار لقيمها في المؤسسات الخاصة بـ «المجتمع المدني»، مثل النظام التعليمي، والمؤسسات الدينية الكبرى، والصحافة والنوادي الاجتماعية والثقافية، والنقابات المهنية والعمالية، ويتطلب مثل هذا الجهد دعما من جموع المثقفين وتطوير فلسفة سياسية تعبر عن هذه القيم. إن الأفراد الذين يؤمنون بهذه القيم ينبغي عليهم أن ينقلوا النضال من أجل الهيمنة إلى ساحات المجتمع المدني، ويحولوا معتقدات منافسيهم على الهيمنة، أو يقضوا على هذه

المعتقدات لضمان سيادة قيمهم. وتنبثق أهمية النضال من أجل الهيمنة ينبثق من عنصرين: **أولهما** أن بقاء أي نظام سياسي لفترة طويلة يتوقف على مدى قدرته على إقناع الآخرين بالقيم التي يعتنقها، **وثانيهما** أنه لكي تحقق أي استراتيجية خاصة بالتطور الاقتصادي والاجتماعي نجاحا تتعين إقامة مؤسسات سياسية تنسجم مع مثل هذه الاستراتيجية. ونتيجة لذلك، يكون من الضروري وضع خطة للنضال من أجل الهيمنة على الدولة والمؤسسات المدنية في المجتمع، إضافة إلى الدراسة المتعمقة لكل العوامل الداخلية والدولية التي تؤثر في هذا النضال[206]. وقد أعاد ألتوسير الفكرة التي طورها جرامشي، مؤكدا علاقة التفاعل بين البنية الفوقية وقاعدتها[207].

وهكذا، تجاوزت الماركسية الجديدة الرؤية المحدودة التي أسبغتها الماركسية الكلاسيكية على الوعي الاجتماعي، بوصفه تابعا للمتغير الاقتصادي الاجتماعي، ومن ثم بدا أنها تقدم بديلا موضوعيا لمدرسة الثقافة السياسية، يؤكد التفاعل بين المتغير الثقافي والمتغيرات الاقتصادية ـ الاجتماعية، كما يستوعب، بل يؤكد، أهمية التغير.

وردا على ذلك فقد ذهب هاري إكشتين Harry Eckstien إلى إمكانية التوفيق بين هذه المسلمات، واحتمالات التغير، فقد ناقش أثر الموقف في الاتجاهات والقيم، وإمكانية تغيرها في إطار عملية إعادة التنشئة. وأوضح أن المرونة الثقافية المؤدية للحفاظ على النمط تفتح الباب لأن تصير عناصر الثقافة باطراد أشكالا يمكنها استيعاب مضامين مختلفة، فيحدث التغير داخل النمط تدريجيا. غير أنه يشير إلى أثر الانقطاع الثقافي، بفعل الثورات والأحداث المختلفة، والذي يكون من الشدة بحيث يصعب استدماجه، فيؤدي إلى حالة من التشويش An-omie. وهنا يحدث أحد احتمالين: **الأول** هو التركيز على الجوانب الطقوسية، **والثاني** يتمثل في الزحف نحو المجتمع المحلي أو العائلة، وذلك في مواجهة الجهود الجديدة، لغرس قيم واتجاهات بديلة، الأمر الذي يلقى مقاومة أكثر إذا كانت التنشئة المبكرة تتسم بالعمق والفعالية[208].

ويوجز ألموند الأمر بقوله إن المزاج السياسي، مثل الثقة في المؤسسات وشاغلي المناصب، هو أمر قابل للتغير لحد بعيد، بفعل الاختلافات في معدلات الأداء السياسي. أما المعتقدات والقيم السياسية فهي أكثر استمرارا؛ فالاعتقاد في شرعية النظام ومؤسساته قد لا يهتز على الرغم من ضعف الأداء[209]. وهذا ما يدفع إلى القول بأنه برغم اتساع المجال لدراسة التغير. فإن دراسة الاستمرار والتوازن تمثل المقوم الرئيسي للنظرية الوظيفية في الثقافة السياسية.

وأخيرا، فبينما تطورت الماركسية نحو مزيد من تأكيد أهمية المتغير الثقافي، ودوره في التأثير في المتغيرات المادية، اتجه الوظيفيون إلى تأكيد أثر المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية في المتغير الثقافي، وأن الثقافة السياسية قد تتغير بفعل هذه المتغيرات.

وفي هذا الصدد يشير إنجلهارت إلى ذلك التغير الحادث في الاتجاهات منذ منتصف الستينيات في عديد من الديموقراطيات الغربية؛ وهو ما أطلق عليه قيم ما بعد الحداثة Postmodernism Values، والتي تتألف من القيم ما بعد المادية Post-Materialist Values، التي ظهرت بفعل التغيرات الاقتصادية ـ الاجتماعية والسياسية التي شهدتها المجتمعات ما بعد الصناعية. وتؤكد هذه القيم تقليل الاعتماد على الدولة، وتقليل تدخل الحكومة في حياة الناس، واتصاف الناخبين بدرجة عالية من الاستقلالية في أثناء الانتخابات، وإضعاف الروابط القوية بين المواطنين والأحزاب التقليدية. وقد أكد بريان جيرفين Brian Girvin الاستنتاج نفسه في دراسة لاحقة(210). ويوضح إنجلهارت أنه على الرغم من استمرار الاتجاه نحو قيم ما بعد المادية في معظم الدول التي أجرى عليها دراساته، فإن هذا التوجه في المستقبل غير مضمون، فقد أوضح أن انتشار هذه القيم يأتي لاحقا لتحقيق مستوى الرفاهية الاقتصادية، ومن ثم فإن انتشار البطالة يحد بالضرورة من انتشار القيم ما بعد المادية(211).

ـ انتقدت دراسات الثقافة السياسية نتيجة للبعد الغائي الذي تصطبغ به، فقد أشار فريد جرينشتين Fred I. Greenstein إلى التحيز الثقافي الذي تنطوي عليه دراسات الثقافة السياسية من خلال المفاهيم المصوغة سلفا على النمط الغربي بشأن الحداثة(212). وتؤكد مارجريت سومرز Margaret R. Somers، من خلال تحليل تاريخي وسوسيولوجي، على هذا المعنى، حيث توضح التطابق بين مفهوم الثقافة السياسية وبين نظرية المواطنة الغربية(213).

ويؤكد نصر عارف غائية استخدام الاقتراب الثقافي في دراسات التنمية، والتي تتجلى أبعادها ـ وفقا له ـ في القضاء على النسق الثقافي التقليدي، بما يعنيه من إسقاط الخبرة الأوروبية على واقع المجتمعات غير الأوروبية، وتحقيق علمانية البناء الثقافي، بما يفضى إليه من افتقاد المعيار للفكر والحركة ونسبية القيم(214).

ويسعى إلى تقديم البديل انطلاقا من المنظور الحضاري الإسلامي، حيث يقرر أن التصور الإسلامي الذي قام منذ البداية على إعطاء البعد الاعتقادي ـ الذي يعد محور البناء الثقافي للمجتمع ـ الدور المحوري في عملية التغيير وإنشاء مجتمع الاستخلاف، حيث لا يعد هذا البعد وسيلة فقط، بل إنه يشكل من زاوية أخرى غاية لهذا المجتمع. فيستهدف هذا التصور الوصول إلى مجتمع الاستخلاف، المكون من أفراد يحملون الرسالة والأمانة، ويقومون بوظيفة الشهادة على العالمين، تحقيقا للعبادة لله وحده(215).

ولنا أن نتفق مع نصر عارف على أن هذا الجدل يمثل انعكاسا لذلك الهجوم الذي واجهته السلوكية ككل، ومدارس التنمية النابعة منه، والتي نشأ في رحمها مفهوم الثقافة السياسية(216).

الخاتمة

ظهر مفهوم الثقافة السياسية في منتصف القرن العشرين ليؤكد أهمية دراسة الأبعاد الذاتية في إطار تحليل الظاهرة السياسية، وقد اكتسب المفهوم ذيوعا كبيرا انعكس في كم هائل من الدراسات التي استخدمته خلال عقدين تاليين. بيد أنه لم يلبث أن واجه تحديا كبيرا من قبل الماركسية الجديدة ونظرية الاختيار العقلاني، اللتين وجهتا العديد من الانتقادات للمفهوم، وشككتا في مدى قدرته التفسيرية، كما اتهمتاه بالتحيز إلى القيم الثقافية الغربية، مع ميوله إلى المحافظة الواضحة، وإهماله العناصر الاقتصادية الاجتماعية المؤثرة في السلوك السياسي، بل والمؤثرة في تشكيل الثقافة السياسية نفسها... وقد أسفر هذا التحدي عن انحسار الاهتمام بالمفهوم على مدى نحو خمسة عشر عاما، آذنت بعدها بعودة اعتبرها البعض إحياءً للمفهوم، نتجت عن أزمة اليسار على المستوى العالمي، وتراجع نظرية الاختيار العقلاني، كما نتجت عن جهود مؤيدي الاقتراب الثقافي في الدفاع عنه، وتأكيد أن سهام النقد التي وجهت إليه يمكن تلافيها بدرجةٍ أعلى من الدقة المنهجية، فضلا عن التسليم بأهمية العوامل الذاتية في تحليل السلوك السياسي، بالقدر نفسه الذي سلم فيه أنصار هذا الاتجاه بأهمية العوامل الاقتصادية الاجتماعية في هذا الصدد.

أكدت الدراسة أن الوسائل الثقافية تعد من أهم الوسائل التي تركز عليها نظريات التنمية المعاصرة، بوصفها عاملا موضوعيا لازما لسريان وفعالية الوسائل الأخرى المؤسسية والاقتصادية، حيث يعد التغيير الثقافي شرطا لحدوث التغيرات الأخرى. ومن ثم تُرجع نظريات التنمية ظاهرة التخلف، اقتصاديا كان أو سياسيا، إلى عوامل ثقافية بحتة تكمن في ثقافة المجتمعات المتخلفة تدفعها إلى التقاعس والركود، الأمر الذي يقتضي تغييرا ثقافيا كمقدمة ضرورية للوصول إلى مجتمع الحداثة. بيد أنه يجدر بنا التأكيد أن هذه العلاقة ليست أحادية الاتجاه، ذلك أن التنمية السياسية أو الاقتصادية والاجتماعية تمثل عوامل مهمة مؤثرة الثقافة السياسية سلبا أو إيجابا.

كما عرضت الدراسة لعلاقة مفهوم الثقافة السياسية من قضية التغيير، تلك التي كانت موضعا للانتقادات العديدة التي وجهت إلى هذا المفهوم. فبينما ذهبت هذه الانتقادات إلى ميل الاقتراب الثقافي المفرط إلى تكريس الوضع القائم من خلال غرس الثقافة ونقلها من جيل إلى آخر، فيما يعرف باسم التنشئة السياسية، دافع أنصار هذا الاقتراب بأن الثقافة ليست ساكنة، بل هي في حالة تغير بفعل التغيرات البيئية المحيطة والتي تؤثر في الاتجاهات والقيم، وتتيح إمكان تغيرها في إطار عملية إعادة التنشئة. كما أنه ليس ثمة ما يحول دون تصور إمكان الانقطاع الثقافي بفعل الثورات، على سبيل المثال، والتي تفتح الباب لأنماط جديدة من المضامين الثقافية يتم غرسها من خلال عملية التنشئة.

وفي النهاية، يمكن القول إن الثقافة السياسية - كمفهوم وكاقتراب - قد واجهت، وبنجاح متفاوت، العديد من الانتقادات والتحديات، غير أن أهم الانتقادات التي وجهت بحق إلى اقتراب الثقافة السياسية هو ذلك الخاص بمفهوم الثقافة المدنية، أو الثقافة السياسية الديموقراطية، والتي تعد انعكاسا للخبرة الغربية التي يتم الترويج لها في إطار العولمة، بل والسعي إلى فرضها على ثقافات أو حضارات مختلفة تحت لواء نظرية صراع الحضارات. وقد حظيت الحضارة الإسلامية بدرجة عالية من الاهتمام، وإن تأثرت بتحيزات دارسيها، قبولا أو رفضا.

ومن ثم لم يكن غريبا أن تستهدف الولايات المتحدة مؤسسات التنشئة في البلدان الإسلامية، ولاسيما العربية، متهمةً إياها بالمسؤولية عن ظهور المتطرفين الذين استهدفوا رموز قوة الولايات المتحدة في الحادي عشر من سبتمبر 2001م، وأن يكون التعليم والإعلام والمؤسسات الدينية، في إطار المؤسسات، التي أكدت الولايات المتحدة على «تطويرها أو إصلاحها» في مشروعها «الشرق الأوسط الكبير». ومن ثم فقد كشفت الدراسة عن بعض المجالات المستجدة لاستخدام مفهوم الثقافة السياسية، أو بالأحرى استخدامات جديدة له على المستوى الإقليمي، وعلى المستوى الدولي.

لقد استعاد اقتراب الثقافة السياسية كثيرا من أهميته، واكتسب مزيدا من العمق، حيث استوعب بعض الانتقادات التي وجهها رافضوه. غير أنه لم يتأت له أن يتحاشى الانتقادات التي توجه إلى المعين الذي ينهل منه، وهو نظريات التنمية الغربية المتمركزة حول الخبرة التاريخية والثقافة الغربية Ethnocentric.

الهوامش

1 Michael Thompson , Richard Ellis & Aron Wildavsky ; Cultural Theory (San Francisco , Westview Press, 1990) p 215

2 Larry Diamond; Introduction: Political Culture and Democracy, in: Larry Diamond, (Ed) ; Political Culture and -Democracy in Developing Countries (London , Lynne Rienner Publishers, 1993) p 1.

3 Thompson , Ellis & Wildavsky ;Op. Cit., pp. 215. and:

- Ibtissam Rakha Hassan; Political Culture and Democracy in the Arab World: The Cases of Egypt and Syria, A Thesis Submitted for the Degree of Master of Arts in Political Science- The American University in Cairo (December 2001) p5.

4 Idem.

5 Gabriel A, Almond; Political Culture. The Intellectual History Of The Civic Culture Concept, in: Louis J Cantory and Andrew H. Ziegler, (Jr.) (Eds) ; Comparative Politics in the Post-behavioral Era (Boulder , Lynne Rinner Publisher inc., 1988)pp 162-167. and:

- Gabriel A Almond ; A Discipline Divided: Schools and Sects in Political Science (London ,Sage Publications, 1990) p139.

6 للمزيد حول فكر كونت في هذا الصدد، انظر:

- Thompson , Ellis & Wildavsky ;Op. Cit., pp. 201-205

7 للمزيد انظر:

- Idem , pp. 223-241.

8 Joseph R Pearce; Analytical Sociology: Its Logical Foundations and Relevance To Theory and Empirical Research (New York , University Press of America, 1994) pp. 89. and:

- http://www.stanford.edu/~jchong/articles/quals/Functionalists%20-%20Parsons%20and%20Selznick.doc

9 kain , Philip ; Marx and Modern Political Theory: From Hobbes to Contemporary feminism (Maryland , Rowman & Little Field Publishers. inc.. ,1993) pp289 - 295.

10 Michael J. Sadaro (et al); Comparative Politics (Boston, McGraw Hill, 1st ed, 2001) p272.

- Thompson , Ellis ,& Weldavsky ; Op. Cit. , pp. 274-286.

11 http://cbae.nmsu.edu/~dboje/teaching/503/weber_links.html.

12 Almond ; Political Culture.. , Op. Cit. , p170.

13 Ibid , p. 171.and - Sodaro (et al) ; Op. Cit.

- Thompson , Ellis & Weldavsky , Op. Cit. pp. 183-184

14 د. علي عبدالرازق جلبي، الاتجاهات الأساسية في نظرية علم الاجتماع، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1990، ص 286 و287 ، وكذلك:

- Pat N. Lackey.; Invitation to Talcott Parsons Theory (Houston, CPA and GOWN Press, 1987). , p 20-23.

15 د. علي عبدالرازق جلبي، المرجع السابق، ص 262. 293. وكذلك:

- Lackey ; Op.Cit. ,pp20-21

16 Ibid ,pp27-28.

- وللمزيد عن نظرية بارسونز في الثقافة انظر:

Margaret R. Somers; What's Political or Cultural about Political Culture and Public Sphere?: Toward an Historical Sociology of Concept Formation, Sociological Theory, Vol. 13, No. 2 (Jul., 1995) , pp 117-121.

17 د. عبدالغفار رشاد، قضايا نظرية في السياسة المقارنة، الجيزة: مركز البحوث والدراسات السياسية. جامعة القاهرة، ط 1، 1993، ص 299 و300.

18 Almond ; Political culture., Op.Cit. , pp 181 -182.

19 Almond ; A Discipline Divided., , Op.Cit. 143.

20 د. نصر محمد عارف، نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية: مقاربة إبستمولوجية، فيرجينيا: جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، ط 1، 1998، ص262، ص 267.

21 Almond ; A Discipline Divided., , Op.Cit. 143.

22 Michael Rush; Politics and Society: An Introduction to Political Sociology (New York, Printice Hall, 1992) p 101

23 Almond ; Political Cultureì , Op. Cit. , pp. 169-174. and:

. وحول تلك الاقترابات التي نشأت دراسات الثقافة السياسية في أعطافها وتطورت من خلالها انظر:

- Richard W. Wilson; The Many Voices Of Political Culture: Assessing Different Approaches, World Politics, Vol. 52, No. 2 (2000) pp246-273.

24 - Ronald Chilcote, H.; Theories of Comparative Politics: The Search for Paradigm Reconsidered (Oxford, Westview Press, 2nd Ed, 1994) pp178-179. and:

- Ibtissam Rakha; Op.Cit., p6.

25 Ibid, p p5-8.

- للمزيد عن تاريخ المفهوم وتحولاته انظر:

- Somers; Op. Cit, pp 113-144.

26 Robert Putnam, Making Democracy Work (Princeton, Princeton University Press, 1993)

- وللمزيد حول تاريخ المفهوم انظر:

- Ronald P. Formisano; The Concept of Political Culture, Journal of Interdisciplinary History, Vol. XXXI, No.3 (Winter, 2001) pp 393-426.

27 Ronald Inglehart, Culture Shift in Advanced Industrial Society (Princeton, Princeton University Press, 1990).

28 Ronald Inglehart, The Renaissance of Political Culture, American Political Science Review, No. 82 (1988)

29 Stephen Chilton; Defining Political Culture , Western Political Quarterly, Vol. 41, No. 3 (Sept. 1988), p 419

30 G. Almond; Comparative Political Systems , Journal of Politics , Vol.18 , No. 3 (August 1956) p395

Gabriel A. Almond & Sidney Verba ; The Civic Culture (Boston , Little Brown and Company , 1965) p 12. 31

جابربيل ألموند وبينجهام باول (الابن)، السياسة المقارنة: دراسات في النظم الساسية العالمية، ترجمة: أحمد عناني، القاهرة: مكتبة الوعي العربي، 1980، ص49، وكذلك: 32
- Peter R. Moody, Jr.; Trends in the Study of Chinese Political Culture, The China Quarterly, No. 139 (Sep.,1994) pp733-732.

Pye , Lucian ; political Culture , in:David Sills ; International Encyclopedia of The Social Sciences , Vol. 12 (1968) p 218. and: - Sidney Verba , Comparative Political Culture, in: Lucian Pye & Sidney Verba ; Political Culture and Political development (New Jersey , Prenceton University Press , 1965) p513. 33

Diamond ; Op. Cit, p 8. 34

Sodaro (et al) ; Op. Cit., p274. 35

Jeffrey N. Wasserstrom, Elizabeth J. Perry (eds.); Popular Protest and Political Culture in Modern China (Boulder, Westview Press, 1994) p2. 36

Martin c Needler ; The Concepts of Comparative Politics (New York , Praeger , 1991) p69. 37

Jim Granato , Ronald Inglehart & David Leblang ; The Effects of Cultural Values on Economic Development: Theory, Hypothesis and Some Empirical Tests , American journal of Political Science, Vol 40, No 3(August 1996) PP 607-631. 38

Mehran Kamarava, Political Culture and a New Definition of the Third World, Third World Quarterly, Vol. 16, No. 4 (1995) p693. 39

David Robertson , The Penguin Dictionary of Politics (London , Penguin Books , 1993) P382. 40

Iain McLean ; Oxford: Concise Dictionary of Politics (Oxford, Oxford University Press, 1996) p379. 41

د. كمال المنوفي،الثقافة السياسية للفلاحين المصريين: تحليل نظر ي ودراسة ميدانية في قرية مصرية، بيروت: دار ابن خلدون، ط1، 1980، ص21. 42

د. عبدالغفار رشاد محمد، الثقافة السياسية العربية: دراسة في التحول الديموقراطي، منبر الحوار، السنة التاسعة، العدد 34، (خريف 1994)، ص62. 43

Lowell Dittmer; Political Culture and Political Symbolism: Toward a Theoretical Synthesis, World Politics , Vol. XXI, No.4 (July 1977) pp. 551-582. and: Chilcote; Op. Cit., pp184. 44

Idem. And: - Dittmer; Op. Cit, p 555. 45

Ibid., p 566. 46

Ibid. , p 581. 47

Chilton ; Op. Cit., pp 426-427 48

Ibid. , p437. 49

Richard W. Wilson; Reconciling Universalism and Relativism in Political Culture: A View Based on Economic and Psychological Perspective, The Journal of Asian Studies, Vol. 50, No. 1 (Feb., 1991) p53-66. 50

51 John Street; Political Culture- From Civic Culture to Mass Culture, British Journal of Political Science, Vol. 24, No. 1 (Jan., 1994) pp 102-103. and: -Moody; Op. Cit.,p740.

52 Mehran Kamarava; Democracy in the Balance: Culture and Society in the Middle East (New York, Chatman House Publishers, 1998) p200.

53 ورد في:

- Almond ; Political Culture.., Op. Cit., p 182.

54 د. عبدالغفار رشاد، مرجع سابق، ص64.

55 Sodaro (et al) ; Op. Cit., p271.

56 روبرت أ. دال، التحليل السياسي الحديث، ترجمة: د. علا أبو زيد، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر بمؤسسة الأهرام، ط5، 1993، ص125و126.

57 Vicky Randall; Women and Politics (London, The Macmillan Press Ltd. ,1982) pp 47-56. and:

- ميخائيل وديع سليمان، التوجهات السياسية لدى الشباب التونسي: تأثير الجنس، المستقبل العربي، عدد 169 (مارس 1993) ص 107 - 126.

58 Randall; Op. Cit, pp56-68.

59 د. ضحى المغازي، الثقافة السياسية للمرأة الريفية.

60 Leslie R. Alm, Ross E. Burkhart, W. David Patton; Political Culture and Ideology in the Mountain West Regionalism in the State of Idaho, The Social Science Journal xxx (2004) xxx-xxx, online: www.sciencedirect.com

61 د. سلوى العامري، الوعي السياسي بالأحزاب والممارسة الحزبية لدى عينة من الريفيين، في:

د. إنعام عبدالجواد، ود. محسن العرقان، وحسين كشك (محررين)، مؤتمر القرية المصرية: الواقع والمستقبل 10 - 12 أبريل 1994، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ط2، ص 557 - 564، وكذلك:

إيناس محمد غزال، الوعي السياسي لدى المرأة المصرية: دراسة ميدانية مقارنة بين المرأة في الريف والحضر، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير من كلية الآداب بجامعة طنطا، 1992.

62 د. جلال معوض، الهامشية الحضرية في مصر: نظرة نقدية في د. كمال المنوفي ود. حسنين توفيق (محررين)، الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغيير: أعمال المؤتمر السنوي السابع للبحوث السياسية بالقاهرة 4 - 7 ديسمبر 1993، الجيزة: مركز البحوث والدراسات السياسية. جامعة القاهرة، ج1، ط1، 1994، ص44.

63 علي فهمي، ملامح الثقافة السياسية للمهمشين بمصر المحروسة، في د. كمال المنوفي ود. حسنين توفيق (محررين)، مرجع سابق، ص 583 - 588.

64 د. جلال معوض، مرجع سابق، ص 540 و541.

65 د. إلهام عفيفي، مرجع سابق، ص 754 و755.

- د. محمد السيد علوان، المشاركة السياسية في شمال سيناء: دراسة ميدانية، في:

د. كمال المنوفي ود. حسنين توفيق (محررين)، مرجع سابق، ص 824 - 874.

- د. محمد سعد أبو عامود، الثقافة السياسية لبدو مطروح من خلال الأمثال والحكايات الشعبية، في:

د. كمال المنوفي ود. حسنين توفيق (محررين)، مرجع سابق، ص 790 - 807.

66 د. علية حسين ود. السيد حامد «الثقافة السياسية: بحث أنثروبولوجي في الواحات والنوبة، د. كمال المنوفي ود. حسنين توفيق (محررين)، مرجع سابق، ص 709 ـ 748.

67 د. عبدالسلام نوير، الدور السياسيى للشباب في مصر، دراسات مستقبلية، السنة 6، عدد 7يناير (2003)، وكذلك:

د. علي ليلة، ثقافة الشباب: مظاهر الانهيار ونشأة الثقافات الفرعية، في د. أحمد أبو زيد (وآخرون)، دراسات مصرية في علم الاجتماع، القاهرة: مركز البحوث والدراسات الاجتماعية بجامعة القاهرة، 2002، ص 277 ـ 309.

د. أسامة الغزالي حرب، الأجيال والسياسة في مصر، الديموقراطية، السنة الثانية، عدد 6 ربيع (2002)، ص 68 و69.

د. محمد حافظ، الرؤى الاجتماعية والسياسية للشباب الجامعي: دراسة ميدانية، في د. أحمد زايد ود. سامية الخشاب (محررين)، المجتمع المصري في ظل متغيرات النظام العالمي، القاهرة: كلية الآداب ـ جامعة القاهرة، 1995، 471 ـ 474.

السيد شحاتة السيد أحمد، دور الثقافة السياسية في مواقف الشباب نحو العمل السياسي، رسالة لنيل درجة الدكتوراه من كلية الآداب بجامعة الإسكندرية، 1990.

سيد أبو ضيف عمر، الثقافة السياسية لطلاب الجامعات المصرية: دراسة حالة لجامعة قناة السويس، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه من كلية التجارة بالإسماعيلية، 1993، ص 185.

عبدالسلام نوير، الثقافة السياسية لطلاب الجامعات: دراسة ميدانية على طلاب كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة، مصر في:

د. حنان قنديل، مصر في عيون شبابها: شباب الباحثين ومستقبل التنمية في مصر، القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية، ط1، 2001، ص 253 ـ 291. وكذلك:

- M.Kent; Political Participation in The Chinese Countryside, American Political Science Review, Vol. 91, No 2 (June 1997) p 307

68 د. عبدالغفار رشاد محمد، مرجع سابق، ص 65. انظر كذلك: د. كمال المنوفي، أماني الحديني، عبدالسلام نوير، الأبعاد السياسية للفقر في مصر، القاهرة: سلسلة أوراق بحثية، تصدر بالتعاون بين معهد التخطيط القومي وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 1996، ص 8 ـ 25.

Mclean , Op. Cit. , p380.

69 د. عبدالغفار رشاد محمد، مرجع سابق، 65 و66.

70 المرجع السابق، ص 92.

71 روبرت دال، مرجع سابق، ص125. وحول الثقافات الإثنية في الولايات المتحدة انظر:

- http://www.buzzle.com/chapters/education-and-higher-learning_political-and-social-issues_ethnicity-and-cultural-differences.asp

72 David R. Morgan& Sean K. Anderson; Assessing the Effects of Political Culture: Religious Affiliation and County political Behavior, The Social Science Journal, Vol. 28, No. 2 (1991) pp 163-165.

73 David R. Morgan, Sean K. Anderson; Assessing the effects of political culture: Religious affiliation and country political behavior, The Social Science Journal, Volume 28, No 2,(1991) 163-174

ـ ثمة دراسات أجنبية عديدة أكدت أثر الإسلام كمصدر للثقافة السياسية لمعتنقيه، بيد أنهم اختلفوا حول تقييم أثره إيجابيا كان أو سلبيا. انظر نقد تلك الدراسات في:

ـ د. علا عبدالعزيز أبو زيد، مقاربة الأدبيات الغربية للإسلام كأحد محددات الثقافة السياسية للمصريين، في:
د. كمال المنوفي ود. حسنين توفيق (محررين)، مرجع سابق، 41 ـ 68.

74 Elie Kedourie; Democracy and Arab Political Culture (London, Frank Cass & Co. Ltd , 1994) pp 6-8.

75 Rex Bryner, Bahgat Korany & Paul Noble; Introduction: Theoretical Perspectives on Arab Liberalization and Democratization, in:-Rex Bryner, Bahgat Korany & Paul Noble(eds.); Political Liberalization and Democratization in the Arab World: Theoretical Perspectives (London, Lynne Rienner Publishers, 1995) pp3-27.

76 Michael C. Hudson; The Political Culture Approach to Arab Democratization: The Case for Bringing it Back in, Carfully, in: Bryner, Korany & Noble(eds.); Op. Cit., pp62-74.

77 Hilal Khashan ;The Political Values of Lebanese Maronite College Students , Journal of Conflict Resolution, Vol.34, No4 (Dec 1990) pp 273 - 743.

78 سعيد عبدالمسيح، «الثقافة السياسية للأقباط»، في: د.كمال المنوفي ود.حسنين توفيق (محررين)، مرجع سابق، ص 290 ـ 330.

79 Kamarava; Democracy in the Balance, Op., Cit., pp 222-223.

80 Almond ,Verba ; Op. Cit. , pp 16-19. and:- Rush; Op. Cit. p 95

81 Ibid. ; pp 22-25.

82 د. حمدي عبدالرحمن، «ثقافة المشاركة السياسية للفلاحين: دراسة أنثروبولوجية، في:
د. كمال المنوفي ود. حسنين توفيق (محررين)، مرجع سابق، ص 333 ـ 386.

83 Kamarava; Political Culturei̇̀, Op. Cit., pp697-699.

84 Chilcote, Op. Cit.,p184..

85 Almond ;, A Discipline Divided , pp 182-183.

86 ورد في:
Morgan& Anderson; Op. Cit. pp 163-174.

87 John R. Baker; Exploring the Missing Link: Political Culture as an Exploration of the Occupational Status and Diversity of State Legislators in Thirty States, The Western Political Quarterly,Vol.43,No.3.September 1990.

88 Sadaro (et al) ; Op. Cit., pp 274-277.

89 نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، القاهرة: دار القارئ العربى، 1993، ص 306 و307.

90 سيد أبو ضيف عمر، مرجع سابق، ص 240. وانظر في المعنى نفسه: د. صلاح سالم زرنوقة، مفهوم التنمية (السياسية) في الكتابات الأكاديمية الغربية، في:
كرم خميس (محررا)، صور المجتمع المثالي: نماذج التنمية في فكر القوى السياسية في مصر، الجيزة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية، ج1، ط1، 2003، ص 42 و43.

91 د. كمال المنوفي، الثقافة السياسية وأزمة الديموقراطية، مرجع سابق، ص.169
92 سيد أبو ضيف عمر، مرجع سابق، ص 242.
93 Allan Kronberg & Harold D Clarks; Citizens and Community: Political Support in a Representative Democracy (Cambridge, Cambridge University Press, 1st Ed, 1992) p61.
94 Ibid. ; P 136.
95 Wilson; Reconciling Universalism and Relativism in Political Culture, Op. Cit. , pp61-66.
96 Yehudah Mirsky; Democratic Politics, Democratic Culture, Orbit, Vol. 37, No. 4 (Fall 1993)p 569.
97 Ibid, pp 567-580.t
98 James L. Gibson ;The Resilience of Mass Support for Democratic Institutions and Process in The Nascent Russian and Ukranian Democracies, in: Vladimir Tismaneanu, (ed), Political Culture and Civil Society in Russia and the New States of Eurasia (New York, M.E. Sharpe, 1995) p56.
99 Ibid. ; pp 55-56.
100 Allan Kornberg & Harold D. Clarks; Citizens and Community: Political Support in a Representative Democracy (Cambridge, Cambridge University Press, 1st Ed, 1992), PP 90 - 91 & 136.
101 Diamond; Op. Cit., p1.
102 د. كمال المنوفي، الثقافة السياسية وأزمة الديموقراطية، مرجع سابق، ص 167 ـ 171.
103 د. عبدالغفار رشاد محمد، مرجع سابق، 66.
104 Diamond; Op. Cit, p41. and: -- Robert Putnam, Op. Cit.
105 Edward N. Moller & Mitchel A. Seligson ; Civic Culture and Democracy: The Question of Cause relationships: American Political Science Review, Vol.88,No.3(Sept., 1994).
106 Larry Diamond; Causes and Effects, in: Larry Diamond (ed); Op. Cit., p423.
107 Ibid., p430.
108 Ibtissam Hassan, Op. Cit., pp95-98.
109 Moller & Seligson; Op. Cit. and:
ـ محمد علي إبراهيم، دور الصفوة السياسية في تشكيل الوعي الجماهيري في المجتمع المصري 1970 ـ 1990، رسالة لنيل درجة الدكتوراه من كلية الآداب بجامعة القاهرة، 1995.
110 Emilio Gentile; The Conquest of Modernity: From Modernist Nationalism to Fascism, Translation: Lawrence Rainey, Modernism/ Modernity, Vol. 1, No. 3 (1994) pp 55-87.
111 د. عبدالسلام نوير، الثقافة السياسية والديموقراطية في مصر، بحث غير منشور مقدم إلى ندوة «مستقبل الديموقراطية في أفريقيا» التي عقدها مركز البحوث الأفريقية بجامعة القاهرة بالتعاون مع المركز العالمي لأبحاث ودراسات الكتاب الأخضر بليبيا في الفترة من 17 و18 مارس 2002.
112 سمير محمد العبدلي، الثقافة السياسية الديموقراطية للقبائل اليمنية (دراسة ميدانية)، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه بقسم السياسة ـ معهد البحوث والدراسات العربية، 2003.
113 د. كمال المنوفي، الثقافة السياسية وأزمة الديموقراطية، مرجع سابق، ص 171 ـ 183.
114 د. سمير عبدالوهاب، مفهوم التنمية لدى الفلاحين بالتطبيق على قرية مصرية، في: د. مصطفى كامل

السيد (محررا)، صور المجتمع المثالي: نماذج التنمية في فكر القوى الاجتماعية في مصر، القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية بجامعة القاهرة، ج 2، ط1، 2004، ص54.

115 Robert W. Jackman & Ross A. Miller; A Renaissance of Political Culture?, American Journal of Political Science, Vol.40, No. 3 (Aug., 1996) pp634-636.

116 قسطنطين فون برلوفن، الثقافة والريلبوليتيك، في:

- http://www.fadaat.com/a6/A6p4.htm

117 Robert Putnam, Op. Cit.

118 Ronald Inglehart, Culture Shift ì., Op. Cit.

119 Jackman & Miller; Op. Cit., p653

120 Seiichi Katayama, Heinrich W. Ursprung; Commercial culture, political culture and economic policy polarization: the case of Japan, Journal of Economic Behavior & Organization, (2003) in: -http://www.sciencedirect.com/science?_ob=MImg&_imagekey=B6V8F-4B7HKCM-1 - W&_cdi=5869&_orig=search&_coverDate=12%2F15%2F2003&_sk=999999999&view=c&wchp=dGLbVlSkzk&_acct=C000000333&_version=1&_userid=30681&md5=561bbe2a3e153a7600e9cf6a7f&ie=f.pdf b907

121 د. سمير عبدالوهاب، مرجع سابق، ص54.

122 د. هويدا عدلي رومان، مفهوم التنمية لدى العمال: مؤشرات أولية، في: د. مصطفى كامل السيد (محررا)، مرجع سابق، ص133.

123 د. علا أبو زيد، مفهوم التنمية لدى القوى الإسلامية، في: كرم خميس (محررا) مرجع سابق، ص 248 ـ 258.

124 Almond ; A Discipline Divided., , Op.Cit. 143.

125 انظر في هذا الصدد:

- Ibtissam Hassan; Op. Cit., p12.
- Rush ; Op. Cit. , p 92.
- Bogdanor; Op. Cit., P 472.
- Mclean; Op. Cit., P 386.
- Chilcote; Op. Cit., P 183

- د. كمال المنوفي، التنشئة السياسية للطفل في مصر والكويت،مجلة السياسة الدولية، عدد91، السنة 24 (يناير 1988) ص 40.

126 Ibtissam Hassan; Op. Cit.,p p13-14.

127 وجدت نوال رمضان أن الدور المهم في تشكيل توجهات الأطفال ومعارفهم السياسية وتوجهاتهم نحو السلطة والمجتمع هو الأسرة أولا، والمدرسة ثانيا. انظر في ذلك:

نوال سليمان رمضان، التنشئة الاجتماعية والقيم السياسية لدى الطفل المصرى، القاهرة: مكتبة النهضة العربية، 1992.

128 د. مجدي صلاح المهدي، التثقيف السياسي للأبناء ودور الأسرة في تنميته: دراسة ميدانية بمحافظة الدقهلية، في:

- د. كمال المنوفي ود. حسنين توفيق (محررين)، مرجع سابق 881 ـ 936.

- Tamar Liebes , & Rivka Ribak ; The Contribution of Family Culture to Political Participation, Political Outlook and its Reproduction, Communication Research, Vol. 19 , No5 (Oct 1992) pp.618-634.
- Elizabeth A Kelly:, Education , Democracy and Public Knowledge (Oxford Westview Press 1995) p 112.
- Keith Geiger; NEA'S Perspective and Policies on Violence in Schools, in: Allan M.; Hoffman, Schools , Violence and society (London , praeger Publishers , 1 st Ed, 1996) pp 230-231. and:
ـ أكرم أحمد الصاوي، الأبعاد الاجتماعية المؤثرة على عملية المشاركة السياسية لدى الشباب في المجتمع المصري، رسالة لنيل درجة الماجستير من كلية الآداب بجامعة المنصورة، 1995.

129 في: ميشيل سكودسون، الثقافة وتكامل المجتمعات القومية، ترجمة: أمال كيلاني، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، عدد 139 (فبراير 1994) ص103.

130 lowrance Babo, & Fredrick licari; Education and. Political tolerance: Testing the Effects of Cognitive Sophistication and Target Group Affect, Public Opinion quarterly, Vol. 53, No 3 (Fall 1989) pp 292-303.
- Knud Jensen, ole B Larsen & Stephen walker(eds); Democratic Action Research in School: Methods and procedures in Education (Copenhagen, Royal Danish School of Educational studies, Vol. 17, 1995) pp. 28 - 37.
- Michael Bratton (et al); The Effects of Civic Education on Political Culture: Evidence from Zambia, World Development, Vol. 27, No. 5 (1999), pp. 807-824.
- Bernard Crick; Introduction, In: - Bernard Crick (ed); Citizens: Towards a Citizenship Culture (Oxford, Blackwell Publishers, 1st ed, 2001) p7-8. and:
ـ إيمان نور الدين الشامي، دور المدرسة في التنشئة السياسية: دراسة حالة مقارنة بين المدارس الحكومية والخاصة، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير من كلية الاقتصاد بجامعة القاهرة، 1990.
ـ كمال نجيب، التنشئة السياسية لطلاب المدرسة الثانوية بين تحقيق الإجماع وتزييف الوعي: دراسة تحليلية ميدانية، التربية المعاصرة، عدد 17 (1991)، ص 21 ـ 43.
ـ كمال نجيب، دور المدرسة في تشكيل الوعي السياسي لطلاب المرحلة الثانوية، التربية المعاصرة، عدد 16 (1990)، ص 11 ـ 40.

131 د. على الدين هلال ود. كمال المنوفي، مرجع سابق، ص 15 ـ 17.

132 حظيت المقررات الدراسية باهتمام كبير من الباحثين في مجال التنشئة، حيث افترضوا أن المضمون الديموقراطي للمقررات مفضٍ بالضرورة إلى صياغة وغرس ثقافة سياسية ديموقراطية. انظر في هذا الصدد:
ـ التعليم والثقافة، سلسلة أوراق بحثية (معهد التخطيط القومي وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي)، 1998/1999.
ـ د. كمال المنوفي (محررا)، التعليم والتنشئة في مصر، الجيزة: مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة، 1994.
ـ د. سيدة مسعد، تحليل مضمون لعلم الاجتماع السياسي كأحد مصادر الثقافة السياسية في بعض الجامعات، مجلة كلية الدراسات الإنسانية (جامعة الأزهر)، 28، العدد (1992)10، ص 117 ـ 170.

ـ عيسى أبو زهيرة، المنهاج الفلسطيني والتنشئة السياسية، في:
- http://www.sis.gov.ps/arabic/roya/8/page4.htm#_edn1

133 د. عبدالسلام علي نوير، الثقافة السياسية للمعلم في مصر: دراسة ميدانية لمعلمي التعليم الأساسي، رسالة لنيل درجة الدكتوراه من كلية الاقتصاد ـ جامعة القاهرة، 1998.

ـ السيد سلامة الخميسي، مرجع سابق، ص 14- 13. وعن أهمية دور المعلم وأثره في ثقافة الطلاب انظر:
- Marla E. Ayers, Robert Cohen & Glen Ray; Examining the Contexts of Children>s Classroom Behaviors: The Influence of Teacher Control, Journal of Experimental child Psychology, Vol. 55 , No2 176. (April 1993) pp 163 -

ـ ولقد بدأ إدراك لمحورية دور المعلم في عملية التنشئة دفع علماء وخبراء التربية في الولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا لتطوير برامج إعداد المعلم ـ لاسيما في المرحلة الابتدائية ـ ليتمكن من تأهيل طلابه ليكونوا أكثر مشاركةً وانخراطا في شؤون مجتمعهم المحلي فضلا عن القومي ـ وأوضحت الدراسة نجاح هذه البرامج في تطوير معتقدات المعلمين في هذا الصدد، فيما سيؤتي ثماره بين الطلاب مستقبلا. انظر في ذلك:
ـ –Raghu Rajshwari; preparing Teachers for Gender Politics in Germany, The State, The church, and Political Socialization, paper presented at The Annual Meeting of the American Educational Research Association, New Orleans, LA, February 4 - 8, 1994.
-Rahima C Wade.; Developing Active Citizens: Community Service Learning in Social Studies Teacher Education , The Social Studies , Vol. 68, N3 (May -June 1995) pp 124 -127.

134 عبدالسلام نوير، الثقافة السياسية لطلاب الجامعات: مرجع سابق، ص 253 ـ 291. وكذلك:
– د. أحمد على بيلي، مرجع سابق، ص 958 ـ 977.
– بركات حمزة حسن، الاغتراب وعلاقته بالتدين والاتجاهات السياسية لدى طلاب الجامعة، رسالة لنيل درجة الدكتوراه من قسم علم النفس بكلية الآداب ـ جامعة عين شمس، 1993.
3 ـ شعبان عبدالصمد أحمد، دراسة في مكونات العلاقة بين التنشئة الاجتماعية والشخصية والاتجاهات السياسية، رسالة لنيل درجة الدكتوراه من قسم علم النفس بكلية الآداب ـ جامعة عين شمس، 1994.
– أسامة حسين إبراهيم باهي، اتجاهات طلاب الجامعة نحو بعض القضايا السياسية، مجلة كلية التربية (جامعة الأزهر)، مجلد 27، عدد 22 (1991) ص 67 ـ 120.
– د. سيدة مسعد، الثقافة السياسية: دراسة اجتماعية ميدانية على عينة من طلبة وطالبات بعض الجامعات، مجلة كلية الدراسات الإنسانية (جامعة الأزهر)، مجلد 27، عدد 9 (1991)، ص 117 ـ 170.

135 سلمى مصطفى البكري، دور التعليم الأجنبي في عملية التنشئة السياسية لطلبة الجامعات المصرية: دراسة مقارنة بين طلبة جامعة القاهرة والجامعة الأمريكية بالقاهرة، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه من كلية الاقتصاد بجامعة القاهرة، 2003. انظر كذلك:
– مازن خليل غرايبة وأحمد سعيد نوفل، الثقافة السياسية للطلبة الأردنيين في المرحلة الثانوية مع مقارنة للطلبة في المدارس الحكومية والمدارس الأجنبية، النهضة: مجلة كلية الاقتصاد ـ جامعة القاهرة، عدد 19 (أبريل 2004)، ص 5 ـ 33.

136 Mary Hatwood Futrell ; Violence in the Classroom: A Teacher Perspective , in: Hoffman ; Op.Cit., p 10

137 http://www.cfip.org/arabic/pubs/politicalparties.htm

138 د. عبدالمنعم المشاط، التربية والسياسة،، القاهرة: دار سعاد الصباح، ط1، 1992، ص 118و .119وكذلك:

- د. إيمان شومان ود. محمد ياسر الخواجة، الأحزاب والتنشئة في مصر: دراسة ميدانية، د. كمال المنوفي ود. حسنين توفيق (محررين)، مرجع سابق، ص 1223 ـ 1272.

- د. مصطفي منجود، مفهوم الثقافة السياسية في برامج بعض الأحزاب المصرية، د. كمال المنوفي ود. حسنين توفيق (محررين)، مرجع سابق، ص 1273 ـ 1351.

139 Diamond; Causes and Effects, Op. Cit., Pp414-415.

140 د. محمد يتيم، وزارة الداخلية ومسؤولية بناء مصداقية المؤسسات، في:

- http://www.asharqalawsat.com/mac/leader/25,9,2002,018.html

141 سكودسون، مرجع سابق، ص110.

142 Mccombs Maxwell , News Influence on Our Pictures of The World ,in,Jennings Bryant & Zillman ; Media Effects Advances in Theory and Research (New Jersey, Lawrance Erultum Associates Publishers, 1994) p 13.

143 Maxwell; Op. Cit., p1. and:

- Rush ; Op. Cit. pp 103-104.

- Bernard Crick; Op. Cit., p6-7.

144 Tokunbo Ojo; Political, cultural and educational dimensions of television in the post-colonial African states, in: -http://cms.mit.edu/mit3/papers/ojo.pdf

145 السيد عبدالفتاح عفيفي، دور وسائل الإعلام في تنمية الوعي السياسي والمشاركة السياسية، د. محمد الجوهرى (محررا)، علم الاجتماع ودراسة الإعلام والاتصال، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1992، ص 285 ـ 307. وكذلك:

- د. نجوى الفوال، الصحافة المصرية وصياغة الثقافة السياسية الأفريقية، في:

- د. كمال المنوفي ود. حسنين توفيق (محررين)، مرجع سابق، ص 1383 ـ 1459.

- صلاح صابر، التنشئة السياسية للعمال: دراسة تحليلية لدور صحيفتي «العمال»، «أوراق عمالية»، في الفترة من يناير ـ ديسمبر 1990، في:

- د. كمال المنوفي ود. حسنين توفيق (محررين)، مرجع سابق، ص 1460 ـ 1541.

146 د. عبدالمنعم المشاط، مرجع سابق، ص 113 ـ 115.

147 عمار علي حسن، دور الطرق الصوفية في التنشئة السياسية في مصر، في: د. كمال المنوفي ود. حسنين توفيق (محررين)، مرجع سابق، ص 1075ـ 1117.

148 حمدي البصير، جماعة الإخوان المسلمين والتنشئة السياسية للشباب: دراسة تطبيقية على نقابة المحامين، في: د. كمال المنوفي ود. حسنين توفيق (محررين)، مرجع سابق، ص 1118 ـ 1220.

149 Vladimir Tismaneanu & Michael Turner; Understanding Post Sovietism: Between Residual Leninism and Uncertain Pluralism, in: Tismaneanu (Ed); Op. Cit., P4. and: Einar Berntzen & Per Selle; Plaidoyer for Restoration of the Concept of Political Culture or Bringing Political Culture Back in, International Journal of Sociology, Vol. XXXI, No. 1-2 ((1990) pp34-38.

150 د. أماني قنديل، الجمعيات الأهلية والثقافة والتنشئة السياسية في مصر: قراءة في التاريخ الاجتماعي والسياسي، في:

ـ د. كمال المنوفي ود. حسنين توفيق (محررين)، مرجع سابق، 1071. كذلك:

- K.T Elsdon ; Values and Learning in Voluntary Organizations , International Journal of lifelong Education, Vol. 14 , No1 (January - February 1995) p 79.

151 Rush; Op. Cit., pp 108-109.

152 Street; Op. Cit., p113.

153 Diamond; Causes and Effects, in: Diamond (Ed) ; Op.Cit., pp 419-420.

154 د. عبدالسلام نوير، الثقافة السياسية والديموقراطية، مرجع سابق.

155 ميرون آرونوف، الثقافة السياسية في المجتمع الصهيونى، من دون مترجم، بيروت: دار الحمراء للطباعة والنشر، ط1، 1991.

156 Michael Carpenter; Slovakia and the Triumph of Nationalist Populism, Communist and Post Communist Studies, Vol. 30, No. 2 (June 1997) pp 205-219.

157 انظر أمثلة في:

– أمل عبدالحميد، الثقافة السياسية الصينية، بحث مقدم على المؤتمر السنوي الأول للباحثين الشبان في الدراسات الآسيوية «الثقافة والأمن في آسيا»، الذي عقده مركز الدراسات الآسيوية بجامعة القاهرة في 2 ديسمبر 1996، ص 7 ـ 12.

– أحمد بهي الدين قنديل، الثقافة السياسية اليابانية، أوراق آسيوية (يصدرها مركز الدراسات الآسيوية بجامعة القاهرة)، العدد 30 (فبراير 2000)، ص 6 و7.

158 د. عبدالسلام نوير، الثقافة السياسية والديموقراطية، مرجع سابق.

159 أحمد بهي قنديل، مرجع سابق، ص5.

160 سيد أبو ضيف، مرجع سابق، ص 242.

161 Diamond; Causes and Effects, in: Diamond (Ed) ; Op.Cit., pp 417-418. and: - Kamarava; Democracy in the Balance, Op. Cit., pp214-222.

162 د. كمال المنوفي، الثقافة والمثقف في الوطن العربى، ص 180و181.

163 Diamond; Causes and Effects, in: Diamond (Ed) ; Op.Cit., pp 411-412.

164 Carpenter; Op. Cit, pp 205-219.

165 د. محمد صفي الدين خربوش، الثقافة السياسية والتطور الديموقراطي في مصر، منبر الحوار، السنة التاسعة، العدد 34 خريف (1994)، ص 135و136. وحول العوامل الاقتصادية الاجتماعية في التأثير على الثقافة السياسية انظر:

ـ محيي شحاتة سليمان، العوامل البنائية والثقافية المؤثرة على الوعي السياسي والقانوني: دراسة ميدانية في قرية مصرية، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه من كلية الآداب بجامعة عين شمس، 1993.

ـ سعيد مضيه، ثقافة الديموقراطية ديموقراطية الثقافة، في:

- http://www.palpeople.org/84/saied.htm

166 Diamond; Causes and Effects, in: Diamond (Ed) ; Op.Cit., p 427.

167 Christian G Appy (Ed); Cold war Construction: The Political Culture of United States Imperialism (Amherst, The University of Massachusetts Press, 2000). and:
- John Fousek, To lead the Free World: American Nationalism and the Cultural Roots of the Cold War (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2000)

168 Ibid, p3.

169 Ibid, p130. Street;

170 - حول نفس المعنى انظر:

171 Op. Cit., pp105-110.
http://muse.jhu.edu/journal_of_cold_war_studies/v005/5.2ninkovich.html

172 د. فتحى أبو العينين، الثقافة السياسية للمصريين في الدراسات المصرية: مراجعة عامة وملاحظات أولية، في:
- د. كمال المنوفي ود.حسنين توفيق (محررين)، مرجع سابق، ص78.

173 د. منير بدوي، تحليل الصراع الدولي، في: د. علي الدين هلال ود. محمود إسماعيل (محررين)، اتجاهات حديثة في علم السياسة، القاهرة: اللجنة العلمية للعلوم السياسية والإدارة العامة بالمجلس الأعلى للجامعات، 1999، ص 348.
وفي هذا الصدد يعتبر ويلسون كتابات هنتنجتون حول الإسلام وتهديده للغرب من أبرز الأمثلة في مجال تحليل الشخصية القومية أو السمات الاجتماعية لشعب ما. انظر:
Wilson; Op. Cit, pp254-255.

174 Jackman & Miller; Op. Cit., pp634-636.

175 Dharati Muckerjee; Political Culture and Leadership in India (New Delhi, Mittel Publications,1991) and:
- Jan Cul k; Czech Political Culture in the 1990s, in:-http://www.arts.gla.ac.uk/Slavonic/staff/Czech_politics.html
- Curtis H. Martin and Bruce Stronach. Armonk; Politics East and West: A Comparison of Japanese and British Political Culture (New York: M. E. Sharpe, Inc., 1992).
- James Alexander; Surveying Attitudes in Russia: A Representation of Formlessness, Communist and Post-Communist Studies, Vol. 30, No. 2 (June 1997) pp 107-127.
- John Gaffney, Eva Kolinsky (eds), Political Culture in France and Germany: A Contemporary Perspective, (London: Routledge, 1991).
- Robert E. Word, Political Modernization and Political Culture in Japan (Princeton, Princeton Univ. Press, 1996).
- Elizabeth J. Perry; Introduction: Chinese Political Culture Revisited, in: Jeffrey N. Wasserstrom and Elizabeth J. Perry; Op. Cit., pp 1-14.
- John S. Duffield; World Power Forsaken: Political Culture, International Institutions, and German Security Policy after Unification (Stanford, Stanford University Press, 1998).
- Paul G. Pierpaoli, Jr.; Truman and Korea: The Political Culture of the Early Cold War (Columbia, University of Missouri Press, 1999).

- ميرون آرونوف، مرجع سابق.
- أحمد بهي الدين قنديل، مرجع سابق.
- أمل عبدالحميد، مرجع سابق.

176 Peter R. Moody, Jr.; Trends in the Study of Chinese Political Culture, The China Quarterly, No. 139 (Sep.,1994) pp733-740.

177 د. فتحي أبو العينين، «الثقافة السياسية في الدراسات المصرية»، في:
- د. كمال المنوفي ود. حسنين توفيق (محررين)، مرجع سابق، ص 75 ـ 120.

178 انظر أمثلة لتلك الاجتهادات والتعريفات في:
John Baylis & Steve Smith (eds); The Globalization of World Politics: An Introduction to International relations (Oxford, Oxford University Press,1st Ed, 1997) pp14-15.

179 حسن محمد سلامة، أثر العولمة على تطور النظام السياسي، الديموقراطية، العدد 2، السنة الأولى ربيع (2001)، ص 28.
- ويتوسع البعض في تحديد أبعاد مفهوم العولمة ليشمل:
- العولمة البيئية، وهي الخشية من أن تتجاوز الاتجاهات الاجتماعية الراهنة قدرة كوكب الأرض على البقاء ككوكب حي.
- العولمة الجغرافية وتتعلق بإعادة تنظيم الحيز أو المساحة في الكوكب بإحلال الممارسات المتعدية للدولة القومية محل الممارسات «الدولية» في عالم تذوب فيه الفواصل الحدودية بصورة متزايدة، عالم سينظر إليه في أغلب الأحيان على أنه شبكة من «المدن العالمية» Metropolitan.
- العولمة السوسيولوجية، وهي ذلك الخيال الجديد الذي يستشرف ظهور «مجتمع عالمي» واحد، أو «كل» اجتماعي مترابط يتجاوز حدود المجتمعات القومية. انظر:
- بيتر تيلور وكولن فلنت، الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر: الاقتصاد العالمى ـ الدولة القومية ـ المحليات، الكويت: عالم المعرفة ـ سلسلة كتب شهرية يصدرها المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب (يونيو 2002)، ص 19 و20.

180 د. منير بدوي، النظام الشرق أوسطي: رؤية ثقافية، دراسات مستقبلية (مركز دراسات المستقبل ـ جامعة أسيوط)، العدد 6 (يناير 2001م) ص ص 81 - 79.

181 Larry Diamond; The Globalization of Democracy: Trends, Types, Causes and prospects. In: Robert Slater (et al) Global Transformation and The Third World (Boulder, Lynne Rienner, 1992).

182 د. إكرام بدر الدين، العولمة وصراع الحضارات: التأثر الحضاري ومنطق القوة، مجلة النهضة (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية)، العدد 10 (يناير 2002)، ص9.

183 المرجع السابق، ص9.

184 ماهر أحمد عبدالرحمن الضبع، العولمة والهوية الثقافية: دراسة لموقف المثقف المصري، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه من كلية الآداب بجامعة عين شمس، 2002، ص261.

185 المرجع السابق، ص 264 ـ 267.

186 المرجع السابق، ص 17 و18.

187 د. منير بدوي، مرجع سابق، ص 68.

188 Samuel Huntington, Clash of Civilization and The Remaking of World Order (New York: Simon and Schuster, 1996.

189 Samuel P. Huntington; The Clash of Civilizations, Foreign Affairs, Vol. 72, No. 3 (Summer 1993)

190 Robert Jervis, Book Review: Samuel Huntington, Clash of Civilization and The Remaking of World Order (New York: Simon and Schuster, 1996), Political Science Quarterly, Vol., 112, No.2, 1997:307-308. and:

- Sandra Buckley, Remaking the World Order: Reflections on Huntington's Clash of Civilizations, in: -http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v002/2.4buckley.html

191 د. عبدالله عبدالدائم، مرجع سابق، 173 ـ 193.

192 د. إكرام بدر الدين، مرجع سابق، ص19.

193 المرجع السابق، ص 21 و22.

194 د. عبدالله عبدالدائم، العرب والعالم بين صدام الثقافات وحوار الثقافات، في «الثقافة العربية: أسئلة التطور والمستقبل»، بيروت: سلسلة كتب المستقبل العربي (29)، مركز دراسات الوحدة العربية، 2003، ص 181 و182.

195 Sadaro (et al) ; Op. Cit., pp 281-283.

196 Lucian W. Pye.,The mandarin and the Cadre ; China's political culture (Michigan , Center for chines studies.The university of Michigan, 1988) pp 15-18.

197 Ronald H Chilcote ,..; Theories of Comparative Politics: The Search for Paradigm Reconsidered (Oxford, Westview Presss , 2nd Ed , 1994) p 190.

198 وقد أكد باي أن الثنائية (عقلاني/ غير عقلاني) تعد أمرا غير واقعي، كما أن هناك خلافا حول ما هو عقلاني. انظر:

- Pye, Op. Cit., PP 15 - 20. and:- Needier ;Op.Cit. , pp 69-71.

199 Pye, Op. Cit., P29.

200 Almond ; political culture , Op.Cit., p 181.

201 Jerome Burner ; The Culture of Education (Massachusetts , Harvard University Press , 1996) p3.

202 Ditmer; Op.Cit. , pp 552 - 583.

203 Chilton ; Op.Cit.., PP427 - 437.

204 نادية بدر الدين أبو غازي، الدولة والثقافة في مصر دراسة السياسة الثقافية وانعكاساتها على البيئة الفكرية 1970 ـ 1981، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه من كلية الاقتصاد ـ جامعة القاهرة، 1993، ص13.

205 المرجع السابق، ص 14.

206 Stuart Hainsworth; Gramsci's hegemony theory and the ideological role of the mass media. In:

- http://www.cultsock.ndirect.co.uk/MUHome/cshtml/index.html. And

- http://www.theory.org.uk/ctr-gram.htm#hege

- وثمة دراسات استخدمت مفهوم الهيمنة لدى جرامشي بمفهوم الثقافة السياسية، ومن أهمها:

- عصام فوزي، آليات الهيمنة في الخطاب الشعبي، في أمينة رشيد (وآخرين)، قضايا المجتمع المدني العربي في ضوء أطروحات جرامشي، القاهرة: مركز البحوث والدراسات العربية، 1992، ص 122 ـ 135.

207 نادية بدر الدين أبو غازي، مرجع سابق، ص15، كذلك:

Torrance ; Op. Cit. , pp 23 - 28.

Harry Eckstien; A Culturalist Theory of Political Change , American Political Science Review , Vol 82, No3 (Sept 1988) pp789 - 800. and: - Sadaro (et al); Op. Cit., p278-280. 208

Almond ; A Discipline Divided.., Op. Cit. , pp 148 - 149. 209

Ronald Inglehart, Op. Cit. and 210

Brian Girvin; Change and Continuity in Liberal Democratic Political Culture in the republic of Ireland, Parliamentary Affairs, Vol. 46,No.3(July 1993).

Ronald Inglehart, Paul Abramson; Economic Security and Values Change, American Political science Review, Vol.88,No.2(June 1994). 211 212

Chilcote; Op. Cit., p184. 212

Somers; Op. Cit., p113. 213

214 نصر عارف، نظريات التنمية..، مرجع سابق، ص 306 ـ 321.

215 المرجع السابق، ص 327 ـ 336.

216 نصر عارف، نظريات السياسة المقارنة، مرجع سابق، ص 285 ـ 287.

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 40 يوليو - سبتمبر 2011

التناص .. مقاربة نظرية شارحة

د. مصطفى بيومي عبدالسلام (*)

تعد فكرة «التناص» Intertextuality من الأفكار المركزية للنظرية الأدبية والثقافية المعاصرة، وقد برزت هذه الفكرة في أواخر الستينيات من القرن العشرين، ويعود الفضل في ذلك إلى جوليا كرستيفا Julia Kristeva التي قدمت تأطيرا مفهوميا لهذه الفكرة في مقال لها عن ميخائيل باختين Mikhail Bakhtin، صدر في العام 1966 بعنوان «الكلمة والحوار والرواية»، وفي مقالات وكتب أخرى ظهرت بعد هذا التاريخ حتى أوائل السبعينيات.

وعلى الرغم من أن هذه المقالات قد أدت دورا معرفيا مهما في تدشين المصطلح والفكرة معا، وألهمت عددا هائلا من الدراسات في مجالات معرفية مختلفة، فإن المصطلح والفكرة قد استُخدما بطريقة سيئة للغاية، وبصورة تستدعي الاستغراب أحيانا، ما دفع مينهوف Meinhof وسميث Smith، في كتابهما عن «التناص والوسائل الإعلامية: من الجنس الأدبي إلى الحياة اليومية»، إلى اتهام مقالات كرستيفا بأنها: «لم تؤسس أي معنى دقيق Rigorous أو واضح لتعريف المصطلح أو تطبيقه»[1]؛ وتصوروا أن أطروحات كرستيفا تُدرَك وتُفهَم بطريقة أيسر؛ إذا دلفا إلى ما يطلق عليه سميوطيقا حلقة باختين[2]؛ وخلافا لما يطرحه مينهوف وسميث، فإنني أتصور أن أطروحات كرستيفا كانت دقيقة وواضحة، ويعود عدم الدقة والوضوح إلى تأويل هذه الأطروحات من ناحية، وإلى الاستخدامات المفرطة لمصطلح «التناص» من ناحية أخرى.

ويضاف إلى ذلك أن مصطلح «التناص» ينطوي على تعقيد نظري، وهو كما يرى جرهام ألن Graham Allen: «ليس مصطلحا شفافا، ومن ثم، على الرغم من استعماله المطمئن

(*) مدرس النقد الأدبي ـ كلية دار العلوم ـ جامعة المنيا - مصر.

Confident Utilization من قِبل العديد من المنظرين والنقاد، لا يمكن أن يُستدعى بطريقة بسيطة وغير معقدة. إن أي مصطلح مثل هذا يكون معرضا لخطر في المعنى فلا شيء أكثر من كونه أن يعني ما يتمناه أو يرغب فيه كل ناقد على وجه الخصوص»(3).

يعاني مصطلح «التناص»، إذن، من إشكال أو التباس مفهومي يجعل منه مصطلحا فاقدا لدلالته أحيانا، أو أن دلالته مرتبطة بتوظيف الناقد له ورغبته في أن يكون ما يريد.

هذا الالتباس المفهومي لمصطلح «التناص» يكمن في إحالته على مصطلحات أخرى تهتم بتوصيف العلاقة بين النصوص، ولا يُحدَّد الاختلاف النوعي بينه وبين تلك المصطلحات. فعلى سبيل المثال، يصف هاوثورن Hawthorn، في معجمه عن النظرية الأدبية المعاصرة، «التناص» بأنه: «علاقة ما بين نصين أو أكثر لديها (أي تلك العلاقة) فاعلية على الطريقة التي تتم من خلالها قراءة المتناص Intertext (المتناص هو ذلك النص الذي يتردد أو يتوطن حضور نصوص أخرى داخله)»(4).

هذا التوصيف لمصطلح التناص لا يقدم، فيما أظن، أي خلاف نوعي بين التناص ومصطلحات أخرى، مثل التضمين أو الاقتباس أو الإلماح/ الإلماع، فكل هذه المصطلحات تقع في دائرة العلاقة بين النصوص، ولديها تأثير أو فاعلية على الطريقة التي يُقرأ المتناص من خلالها. إن هاوثورن لم ينص في مادة التناص على التشابه بين التناص ومصطلحات أخرى، بل على العكس من ذلك فقد قدم فحصا نظريا دقيقا لما طرحه باختين ورولان بارت Barthes Roland وكرستيفا وجيرار جينت Gerard Genette وغيرهم(5). لكن الإشكال يكمن في تأول التوصيف الخاص بالتناص كما أشرت أعلاه.

وإذا كان هاوثورن لم ينص على التشابه أو حتى التطابق بين التناص ومصطلحات أخرى تعنى بالعلاقة بين النصوص، فإن هاريز Harris، في معجم مفاهيم النقد الأدبي والنظرية، يقرر أن التناص ينطوي على خمسة مفاهيم منها أن يكون «مرادفا للإلماع أو الإلماح Allusion»؛ ويشرح ذلك بقوله: «ما كان يطلق عليه تقليديا «الإلماع أو الإلماح» يمكن أن يُدرَج بطريقة واضحة بوصفه شكلا مقيدا للتناص». إن الإلماع أو الإلماح، كما ينص هاريز في معجمه أيضا، هو: «استدعاء» شخص Person، أو شخصية Character، أو مكان، أو حدث، أو فكرة، أو قطعة Portion من نص ما عن طريق الاقتباس (على وجه التحديد أو على وجه التقريب)، هذا الاستدعاء أو الإيحاء Suggestion يكون مقصودا لتوجيه القارئ إلى أن يُسَّخِر جهوده إلى مظهر ما للمرجعية Referent لكي يصل إلى نقطة تأصيل النص»(6).

فكرة الإلماع أو الإلماح متصلة بشكل أو بآخر بالنماذج التقليدية لدراسة أفكار التأثير والمصدر، والعلاقات بين النصوص في هذه النماذج هي علاقات واضحة ومحددة، ولا يمكن أن ينظر إليها على أنها نوع من الامتصاص والتحويل؛ ففي هذه النماذج «يرتكز أي نص أو يتوقف

على نص سابق يؤدي وظيفة أو عملا بوصفه مصدرا ثابتا يتم استرداده أو استعادته وإظهاره أو تجليته عن طريق دراسة الإلماع/ الإلماح والاقتباس والمرجع»(7). ربما يبدو صحيحا أن «التناص» كما يطرح كولر Culler، «يلفت انتباهنا إلى أهمية النصوص السابقة، ملحا على أن فكرة استقلالية النصوص هي فكرة مغلوطة أو مضللة، وأن أي عمل يكتسب معناه فقط لأن أفكارا معينة قد تمت كتابتها سلفا». هذا لا يعني أن يتحول التناص إلى الإلماع أو دراسة التأثيرات أو المصادر أو العلاقات الواضحة بين النصوص، إن التناص «يركز على فكرة المفهومية أو الإدراكية Intelligibility، على المعنى»، يكتب كولر، «فالتناص يقودنا إلى أن نتأمل النصوص السابقة بوصفها مساهمات لشفرة ما تجعل النتائج المتنوعة للدلالة أو المغزى Sign-fication ممكنة». ويؤكد كولر على أن التناص يصبح مسمى هزيلا إذا أطلق على علاقة عمل ما بنصوص سابقة على وجه الخصوص، ولكنه «تسمية أو تعيين designation مشاركته (أي هذا العمل) في الفضاء الخطابي Discursive Space لثقافة ما، ومن ثم فإن دراسة التناص ليست استقصاءً للمصادر والتأثيرات كما يتم إدراكها بطريقة تقليدية، إنها تطرح شبكتها المتسعة لتشمل الممارسات الخطابية مجهولة المصدر، والشفرات المفتقدة لأصولها، التي تجعل الممارسات الدالة للنصوص المتأخرة ممكنة»(8).

يختلف التناص جذريا عن دراسة التأثير والمصادر، وما أعنيه بالاختلاف الجذري هو أن الأسس المعرفية التي ينبني ويقوم عليها التناص تختلف عن تلك الأسس التي تقوم عليها دراسة التأثير والمصادر. وربما لا نميل إلى الفكرة التي طرحها جريماس Greimas وكورتس Courtes في «السميوطيقا واللغة: معجم تحليلي»، والتي ترى أن: «مفهوم التناص أثار جدلا حيويا في الغرب؛ لأن الإجراءات التي يتضمنها بدت قادرة على أن تقدم استبدالا Replace-ment منهجيا لنظرية «التأثير» Influence التي أُسس البحث في الأدب المقارن عليها»(9).

فكرة الاستبدال المنهجي لا تعني، فيما أتصور، التغيير الجذري للمفاهيم والأسس المعرفية، بل تشير إلى عملية تطور الإجراءات التحليلية. إن العلاقات بين النصوص، وفقا لنظرية التأثير هي علاقات واضحة ومحددة بالمعنى الذي يرتد فيه النص إلى نص سابق عليه يصبح بمنزلة الأصل الذي يتولد عنه الفرع. إن الأسس المعرفية التي ينبني عليها النقد التقليدي الذي أنتج فكرة العلاقات الواضحة والمحددة تختلف - من غير شك - عن تلك الأسس المعرفية التي أنتجت فكرة التناص. وقد أجملت إيلام Elam أسس النقد التقليدي في خمس قضايا تقابلها سبع قضايا تعد الأسس المعرفية التي ينطوي عليها النقد الما بعد بنيوي الذي أنتج فكرة التناص.

وقضايا النقد التقليدي هي:

1 - إن اللغة لديها القدرة على أن تخلق معنى ثابتا.

2 - وإن هذا المعنى يوجد داخل حدود الشكل.

3 - وإن الكاتب (أو الفنان) مسيطر على المعنى أو متحكم فيه.

4 - وإن أي عمل ينطوي على انغلاق Closur: توتراته، وغموضه، وتعبيراته الساخرة، التي تأتي إلى نقطة الحل.

5 - وإن النقد الأدبي هو نشاط ملحق أو تابع منفصل عن الأدب.

أما القضايا التي أنتجت فكرة التناص فهي:

1 - اللغة ليست وسيطا شفافا للفكر أو أداة لخدمة الاتصال، إنها اعتباطية Arbitrary ومكثفة Dense، وتقود إلى عدد لا نهائي من التأويلات.

2 - النصوص هي شذرات (شظايا) بلا انغلاق أو حل. فليس ثمة نص مكتف بذاته أو بنفسه Self-Sufficient، كل نص مشحون أو موسوق بعلامات التنصيص الواضحة أو الخفية التي تزيل أو تطرد Dispel الوهم الخاص باستقلاليته، وترجعه أو ترده إلى نصوص أخرى بطريقة لا نهائية.

3 - ليس ثمة كاتب يمكنه أن يكون متحكما أو مسيطرا على معنى النص، فالتناص يستبعد المفهوم الخاص بـ «الكاتب» في معناه التقليدي (السلطة Authority، والملكية Property، والمقصد Intention)، مستبدلا إياه بمفاهيم: «وظيفة الكاتب» Author- Function (فوكو) أو «الذات» Subject (لاكان).

4 - المعنى يكون متنوعا عن طريق «العمليات المستمرة للدلالة» Signification (إن أي علامة مكونة من الدال والمدلول، ولكن في التفكير ما بعد البنيوي يكون المدلول مفتقدا Lost تاركا الدال باحثا عن مرجعية ما Referent لا يمكن أن يجدها).

5 - النقد لم يعد نشاطا تابعا أو ملحقا، ولكن يُنظَر إليه بوصفه جزءا من النص، خالقا معناه وعملياته المستمرة للدلالة. ينفتح النقدي والأدبي ونصوص أخرى لعلاقات غير محدودة أو لا نهائية.

6 - الحدود المعرفية تُمحى: مثل مجالات الفلسفة والتحليل النفسي يُنظَر إليهما بوصفهما، جميعا، ممارسات خطابية Discursive Practice، لا يمكن فصلها عن الأدب في النهاية.

النقد الما بعد بنيوي يتحدى قواعد العقل Reason والكيان Identity، ويقترح بدلا منها فكرة «التناقض» Contradiction[10].

أظن أنني لست في حاجة إلى إعادة التأكيد على أن التناص يختلف جذريا عن دراسة التأثيرات والمصادر، ولكن ما أود تأكيده هو أن النصوص، سواء كانت أدبية أو غير ذلك، يُنظر إليها بوصفها مفتقدة أي معنى مستقل، إنها تنطوي على معنى تناصي. هذا المعنى التناصي يتحقق من خلال فعل القراءة أو استراتيجية التناص القرائية أو التأويلية، التي تجعلنا «ننغمس أو نغوص داخل شبكة العلاقات النصية. فلكي نتأول نصا ما، أو نكشف معناه، فإن ذلك يعني

أن نتتبع هذه العلاقات. ومن ثم تصبح القراءة عملية للانتقال بين النصوص؛ ويصبح المعنى شيئا ما يوجد بين نص ما وجميع النصوص الأخرى التي يشير إليها ويرتبط بها، خارجا من النص المستقل ومنتقلا إلى شبكة ما للعلاقات النصية؛ ويصبح النص نصا متناصا»[11].

أشرت سلفا إلى أن فكرة التناص قد برزت في أواخر الستينيات، وهي الفترة التي شهدت تحولا حاسما في النظرية الأدبية والنقدية في الغرب. وعلى الرغم من ذلك فإن وارتن Wor-ton وستيل Still، محرري كتاب: «التناص: النظريات والممارسات»، يؤكدان أن ظاهرة التناص: «بشكل ما، قديمة قدم المجتمع الإنساني، وبناء عليه، بطريقة بديهية، فإننا يمكن أن نجد نظريات التناص حيثما كان هناك خطاب حول النصوص، وذلك لسببين، أولهما: أن المفكرين كانوا على وعي بالعلاقات النصية. وثانيهما: أن معرفتنا بالنظرية تجعلنا، بوصفنا قراء، متحمسين لإعادة قراءة نصوص المصادر الخاصة بنا على هذا الضوء»[12].

وتنبغي الإشارة إلى أن وارتن وستيل ينظران إلى التناص بمعنى متسع يختلف، من وجهة نظرهما، عن المعنى الضيق الذي طرحته كرستيفا، والذي يشير إلى أن «نظرية التناص تلح على أن أي نص لا يمكن أن يوجد بوصفه كلا محكما أو مكتفيا بنفسه، ولذلك لا يوظف بوصفه نسقا مغلقا»؛ أما المعنى المتسع فإنه يشير إلى محورين:

الأول - يتعلق بالكاتب قبل أن يكون خالقا أو مبدعا للنصوص، وهو أن هذا الكاتب: «هو قارئ للنصوص... وبناء عليه فإن العمل الفني يكون متخللا أو متواشجا بطريقة حتمية بالمرجعيات والاقتباسات والتأثيرات من كل نوع».

الثاني - يتعلق بالقارئ: «إن أي نص يكون ممكنا فقط من خلال عملية معينة للقراءة؛ وما يكون منتجا في لحظة القراءة يمكن إعزاؤه إلى التبادل أو التفاعل Cross-Fertilization للتمظهر المادي النصي الشامل عن طريق جميع النصوص التي جلبها أو حملها القارئ إليه»[13]. ولذلك قدما مسحا لنظريات التناص منذ أفلاطون وحتى باختين وكرستيفا ومنظرين آخرين في القرن العشرين.

إن المعنى المتسع الذي يطرحه وارتن وستيل لا يشير إلى فكرة التناص، بل يشير إلى فكرة «المتوسطات القرائية» التي تندمج في عقل الكاتب الذي يكتب أو الذي ينتج النص، والقارئ الذي يقرأ أو يفسر أو يعيد إنتاج النص. ينبغي علينا أن نميز بين الفكرتين، ففكرة المتوسطات القرائية تشير إلى عملية تخلق النص، سواء كان على مستوى الكتابة أو مستوى القراءة، أما فكرة التناص التي يعدها وراتن وستيل بأنها فكرة ضيقة فإنها تشير إلى استراتيجية تأويلية معينة ترتبط بأسس ومبادئ معرفية أشرت إليها سلفا، فالتناص ليس مقيدا بعملية تكوين الكاتب أو القارئ أو مشروطا بها، إنه بحث يختص بالعلاقات بين النصوص، ولذلك فإن كل قراءة جديدة للنص قد تتضمن أو تنطوي على مجموعة مختلفة من العلاقات النصية، إن «أي تشييد معين لمجموعة

ما من العلاقات النصية يكون مقيدا أو متصلا ليس بموضوع قراءة ما ولكن بشبكة تأويلية (نظام القراءة The Regime Of Reading) التي يتم تشييد وضع الموضوع والعلاقات النصية بمقتضاها»[14]. إن فكرة التناص تركز على المفهومية أو الإدراكية، أو بعبارة أخرى: «إن أي عمل أدبي»، يكتب لوران جيني، «قد لا يُدرَك ويُفهَم بطريقة بسيطة من دون التناص»[15].

هذا المعنى المتسع للتناص الذي يطرحه وارتن وستيل يضيف، فيما أتصور، التباسا مفهوميا آخر لمصطلح التناص. إنني أعتقد أن التناص هو علامة من علامات التحول في الفكر النقدي، هذا التحول يُوصَف عادة بالانتقال من البنيوية إلى ما بعدها. وعندما يُعرَّف التناص بأنه: «الدراسة المفصلة لنص ما في علاقته بنصوص أخرى، فإن الأهمية الجذرية للمفهوم في النقد المعاصر، يجب أن تشتغل مع تضمينها الذي ينطوي على أن النصوص هي آثار Traces لنصوص أخرى، وتكون آثارا لنصوص أخرى، وليست بالأحرى وجودا مكتفيا بنفسه وبنيات موجودة ذاتيا Self-Present، وتكون متشكلة عن طريق التكرار والتحول لنصوص أخرى»[16]. هذا التضمن، الذي يشير إليه فرو Frow، والذي يعزى إليه الأهمية الجذرية لمفهوم التناص في النقد المعاصر، هو التحول من فكرة النسق المغلق أو الوجود المكتفي بنفسه أو البنيات الموجودة ذاتيا إلى فكرة النسق المفتوح والوجود الذي ينتمي إلى موجودات أخرى، والبنيات التي تُشيَّد من بنيات أخرى. هذا التحول هو أحد التحولات التي تُميِّز أو تُوصَف عادة بأنها: «استبدال لتأكيدات الموضوعية، والدقة أو الصرامة العلمية، والثبات المنهجي، ومصطلحات أخرى تجهر بالعقلانية إلى أبعد حد، بالتأكيد على الشك Uncertainty، والمبهم الملتبس (غير المحدد أو المتعين) Indeterminacy، واللا تواصلي In-communicability، والذاتية، والرغبة Desire، والمتعة أو اللذة، واللعب. فإذا كان نقاد الأدب البنيويين يعتقدون أن لغويات سوسير يمكن أن تساعد النقد لكي يصبح موضوعيا أو حتى علميا بطبيعته، فإن نقاد ما بعد البنيوية في أواخر الستينيات وما بعدها ناقشوا أن النقد مثل الأدب نفسه غير مستقر بطريقة متأصلة، فهو منتج للرغبات والدفوع Drives الذاتية. إن مصطلح التناص وُظِّف من قبل منظري ونقاد ما بعد البنيوية بطريقة مبدئية في محاولتهم لتمزيق أو تحطيم أفكار المعنى الثابت والتأويل الموضوعي»[17].

ولكي نستوضح الأهمية الجذرية لمصطلح التناص في النقد المعاصر، فإننا في حاجة إلى خلفية موجزة عن ذلك التحول الذي أشرت إليه أعلاه.

نشأت البنيوية Structuralism، في الأصل، من خلال التعارض مع الظاهراتية Phenome-nology التي برزت من خلال أعمال الفيلسوف إدموند هوسرل Edmund Husserl في أوائل القرن العشرين. لقد بحثت الظاهراتية «تجنب الوقوع في الفصل بين الذات والموضوع، الوعي والعالم، بالتركيز على الحقيقة الظاهراتية للموضوعات التي تبدو للوعي. فيمكن لنا أن نعطل

أو نوقف الأسئلة عن الحقيقة النهائية أو قدرة المعرفة Knowability بالعالم، ونصف العالم كما يكون معطى للوعي»[18]. إن المقاربات الظاهراتية للمعرفة كانت تسعى، كما يطرح ستيل Steele، إلى «أن تجد أصل المعنى في الذات»[19]، أو كما يطرح هاراري Harari أن تلك المقاربات «تدعي أنها تمنح الوصول المباشر للمعنى من خلال التحليل الوصفي لما نختبره أو ندركه أو نتلقاه»[20]. إن المعنى يكمن في تجربة الذات أو تلقيها للعالم أو وعيها به. أما البنيوية فقد «تخلت عن الذات وفعل التأويل... والمعنى يكمن في اللغة ذاتها»[21]. لقد أزاحت البنيوية الذات عن مركزها، ولكن هذه الإزاحة لم تكن سوى نوع جديد من التمركز، أي مركزية اللغة أو مركزية البنية: «فبدلا من وصف التجربة، فإن الهدف كان تعيين البنيات الكامنة/ الثاوية التي تجعلها ممكنة، وبدلا من الوصف الظاهراتي للوعي، فإن البنيوية التمست تحليل البنيات التي تشتغل بطريقة لاواعية مثل: بنيات اللغة والنفس والمجتمع. وبسبب الكيفية التي يكون المعنى منتجا من خلالها، فإن البنيوية، عادة، تعاملت مع القارئ بوصفه مجموع الشفرات الكامنة/ الثاوية التي تجعل المعنى ممكنا»[22].

إن التعارض بين البنيوية والظاهراتية يمكن أن يرى بوضوح من خلال فكرة الإزاحة والإحلال، إزاحة الذات عن مركزها، أو تدمير مركزية الذات وإحلال مركزية اللغة أو البنية أو الصوت، أو كما يطرح إيجلتون Eagleton، إن البنيوية لديها مشكلة مع الذات الفردية، كما يقال، فإن ذلك يعني أن: «الذات تم القضاء عليها بطريقة فعالة، مختزلة إلى الوظيفة لبنية موضوعية... إن الذات الجديدة هي النسق System ذاته في الحقيقة»[23].

لكن لا بد من الانتباه إلى أن الظاهراتية والبنيوية، على الرغم من تعارضهما، فإن ثمة شيئا مشتركا بينهما، وهو وضع «الموضوع» بين أقواس، فيتم من غير شك تجاهل الشروط المادية والتاريخية لإنتاجه أو إعادة إنتاجه، ويُختَزل (أي الموضوع) إلى تجسيد خالص للوعي، كما في حالة الظاهراتية، أو إلى نسق مغلق من القواعد كما في حالة البنيوية.

إن البنيوية تهرب من التاريخ إلى اللغة أو إلى النسق المغلق. ويبدو أن الحداثة الغربية قد جلبت هذا التصور إلى الوجود، فالبنيوية، كما يشرح إيجلتون: «بدأت في الحدوث عندما أصبحت اللغة انشغالا متسلطا على عقل المثقفين، وحدث هذا بدوره بسبب الإحساس أو الشعور بأن اللغة في أوروبا الغربية في أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين كانت تعاني آلام أزمة عميقة. فكيف كان على المرء أن يكتب في مجتمع صناعي حيث أصبح الخطاب مختزلا أو منقوصا إلى مجرد أداة للعلم والتجارة والإعلان والبيروقراطية؟ وأي جمهور كان على المرء أن يكتب له مهما يكن الأمر، بوصفه جمهورا مشبعا بالقراءة العامة المقدمة إليه من ثقافة جماهيرية نهمة للربح ومسكنة؟ وهل كان ممكنا لعمل أدبي ما أن يكون في آن واحد صناعة فنية Artfact وسلعة في السوق المفتوحة؟ وهل كان ممكنا أن نشارك بأي كيفية

في الإيمان العقلاني أو الإمبريقي الواثق للطبقة المتوسطة في منتصف القرن التاسع عشر بأن اللغة ثبتت hook نفسها في العالم فعليا؟ وكيف كانت الكتابة ممكنة من دون وجود إطار من الاعتقاد الجماعي المشترك لجمهور المرء، وكيف كان ممكنا أن يُعاد ابتكار إطار مشترك مثل هذا في ظل الاضطراب الأيديولوجي للقرن العشرين»[24].

هذه الأسئلة التي يطرحها إيجلتون تشكل - فيما أظن - الشروط التاريخية والمادية للكتابة الحديثة، وهي التي يعود إليها وضع مشكلة اللغة على النحو الذي يعبر - من غير شك - عن أزمة اجتماعية، تلك الأزمة دفعت الكتابة إلى الانكفاء على ذاتها، «في فعل نرجسي عميق، لكنها منزعجة ومغلفة Overshadowed بجرم اجتماعي يتمثل في عدم جدواها الخاص؛ والتوطؤ بطريقة يتعذر اجتنابها مع هؤلاء الذين اختزلوها وأنقصوها إلى سلعة غير مرغوبة، ومع ذلك فإنها تجتهد لكي تحرر نفسها من تلوث المعنى الاجتماعي»[25].

إن البنيوية يمكن رؤيتها ضمن إطار مشكلة الإحساس باللغة التي أشرت إليها سلفا، وهي تخص معارف متباينة في العلوم الإنسانية، وما يجمعها تحت ذلك المسمى على وجه العموم هو استخدام لغويات فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure، أو تطبيق النظرية اللغوية عند سوسير على موضوعات ومعارف ونشاطات أخرى غير اللغة. إن البنيوية في عبارة مختصرة وأثيرة طرحها فريدريك جيمسون Jameson هي: «إعادة التفكير في كل شيء مرة ثانية بأطروحات علم اللغة»[26].

في محاضراته عن علم اللغة العام التي ألقاها ما بين سنة 1906 وسنة 1911، ونشرت بعد وفاته في العام 1916، يميز دي سوسير تميزا أساسيا بين «اللغة» La lange «والكلام» Parole، ويعده تمييزا بين «ما يكون اجتماعيا وما يكون فرديا، وبين ما يكون جوهريا وما يكون تابعا على وجه التقريب»[27]. إن ما يكون اجتماعيا وجوهريا هو اللغة أو النظام، وما يكون فرديا وتابعا هو الكلام، ولذلك فإن موضوع اللغويات هو اللغة التي تجعل الكلام ممكنا، فاللغة «هي الجانب الاجتماعي من الكلام، وتقع خارج نطاق الفرد الذي لا يستطيع مطلقا أن يخلقها أو يغيرها. إنها توجد فقط بحكم كونها نوعا من التعاقد بين الأفراد في مجتمع ما»[28].

ويتضمن التمييز بين اللغة والكلام تمييزا أبعد، هو التمييز بين «الدراسة المحايثة (السينكرونية) Synchronic للغة ما (التي تركز على لغة ما بوصفها نظاما في زمن معين: سواء أكان حاضرا أم ماضيا)؛ والدراسة التاريخية (الديكرونية) Diachronic، التي تفحص التغيرات التاريخية للعناصر الخاصة في اللغة؛ فلكي تفهم لغة ما - بوصفها نظاما فعالا - يمكن أن تفحصه بطريقة محايثة، محاولا أن توضح القواعد والمواضعات في النظام الذي يجعل الأشكال والمعاني ممكنة في اللغة»[29].

إن أي لغة، فيما يطرح دي سوسير، هي نظام أو نسق للعلامات، هذا النسق أو النظام يجب أن يدرس تزامنيا (أي بطريقة محايثة) عند نقطة زمنية معينة وليس تعاقبيا (أي بطريقة تاريخية تطورية). والعلامة اللغوية تتكون، أو يجب النظر إليها على أنها مكونة، من «دال» Signifier (صورة صوتية أو معادلها الكتابي أو شكل ما)، و«مدلول» Signified (مفهوم أو معنى أو صورة ذهنية)؛ ومن ثم فالعلامة اللغوية كيان نفسي ذو وجهين (الدال والمدلول) متحدين بطريقة وثيقة، ويستدعي وجود أحدهما وجود الآخر بالضرورة. والعلاقة بينهما هي علاقة اعتباطية مؤسسة على العرف والمواضعة Convention وليست على التشابه الطبيعي[30]. وإذا كانت أي لغة، فيما يتصور دي سوسير، هي نظاما أو نسقا من الاختلافات؛ فإن ما يجعل كل عنصر في هذه اللغة ما يكونه أو ما يمنحه كيانه هو الاختلافات والتباينات بينه وبين عناصر أخرى داخل نظام تلك اللغة. إن أي علامة لغوية تكمن خصوصيتها الدقيقة في أن تكون ما لا تكونه علامات أخرى داخل النظام، أو كما يقول دي سوسير: «في اللغة لا يوجد سوى الاختلافات فقط»[31].

هذه هي المبادئ العامة لنظرية دي سوسير اللغوية التي طُبقت في مجالات معرفية مختلفة، فمن خلال تطبيق هذه النظرية «يمكن أن ترى أسطورة ما، أو مباراة مصارعة، أو نسق قرابة قَبَلِية، أو قائمة طعام في مطعم، أو لوحة زيتية، بوصفها نسقا من العلامات، وسوف يحاول التحليل البنيوي أن يعزل مجموع القوانين الكامنة التي يتم بمقتضاها ائتلاف هذه العلامات في معان. وسوف يتجاهل - إلى حد كبير - ما «تقوله» العلامات فعليا، ويركز بدلا من ذلك على علاقاتها الداخلية بعضها مع البعض»[32].

إن النشاطات الإنسانية والمعرفية يتم تأملها مثلما يتم تأمل اللغة بوصفها نسقا للعلامة، فإذا كانت مهمة اللغوي أن «يصف نظام القواعد، والتقاليد أو المواضعات، والممارسات التي تمكن الجنس البشري أن ينتج ويفهم الجمل، فإن مهمة البنيوي أو السميوطيقي هي أن يعيد تشييد أنظمة العلامة الأخرى التي تشتغل الثقافة بمقتضاها. إن مجالا متسعا من النشاطات الإنسانية ومنتجاتها يُنظر إليها بطرق متشابهة، بوصفها منتجات لأنظمة الدلالة Significa-tion، ومن ثم بوصفها نصوصا... إن أي شيء في المنظور البنيوي - السميوطيقي يمكن أن يكون نصا»[33].

أشرت سلفا إلى أن البنيوية هي محاولة لتطبيق نظرية دي سوسير اللغوية على مجالات معرفية مختلفة. ولقد تطورت البنيوية أولا في مجال الأنثروبولوجيا، ثم في الدراسات الثقافية والأدبية، والتحليل النفسي، والتاريخ الفكري، وأخيرا النظرية الماركسية. إن البنيوية تخص مجموعة من المفكرين ظهروا في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. وعلى الرغم من اختلاف المجال المعرفي لكل منهم، فإنهم جميعا عملوا تحت مسمى «البنيوية»، وما كان

يشغلهم أيضا هو اكتشاف الأنساق الكامنة خلف أي ممارسة فعلية. ولكي تُكتشف الأنساق أو تُكتشف الشفرات والقواعد والأنظمة التي تكمن خلف الممارسة الثقافية والاجتماعية بطريقة علمية، فإنه لا بد من عزلها عن الممارسات الفعلية، لأن هذه الممارسات تلوث علمية الاكتشاف. ولكن عندما يعزل البنيويون النسق فإنهم «يلغون أيضا التاريخ، لأن البنيات المُكتشَفة إما أن تكون كلية وشمولية Universal (البنيات الكلية للعقل الإنساني)، ومن ثم لا زمنية، وإما أن تكون قطعا اعتباطية منفصلة عن عملية متغيرة ومتطورة»(34). وإذا أضفنا إلى ذلك إشارة كولر السالفة بأن أي شيء يمكن أن يكون نصا في التقاليد البنيوية، فإن مقاربة البنيويين لهذا النص «تكون ساكنة ولا تاريخية بالضرورة: أي أنهم لا يهتمون بلحظة إنتاج النص (سياقه التاريخي، واتصاله الشكلي بالكتابة السابقة عليه)، ولا بلحظة تلقيه أو «إعادة إنتاجه» (أي التأويلات المفترض أنها تابعة لإنتاجه»(35).

في مجال النقد الأدبي والدراسات الأدبية قدمت البنيوية نفسها بوصفها علما، أو أن التحليل البنيوي للأدب، كما يطرح «تودوروف»، «لا شيء أكثر من محاولة تحويل الدراسات الأدبية إلى معرفة علمية منظمة... أي مجموعة مفاهيم ومناهج منسجمة أو مترابطة تهدف إلى معرفة القوانين الكامنة»(36). ولكي يقدم الناقد دراسة بنيوية للأدب أو علمية تطمح إلى اكتشاف القوانين الكامنة، فإنه ينبغي عليه أن يفعل مثلما يفعل اللغوي، من حيث إنه «لم يعد مسؤولا عن إعادة تشييد رسالة العمل، ولكن عن نظامه فقط، مثل اللغوي بالضبط ليس مسؤولا عن تفسير معنى الجملة، ولكنه مسؤول عن تأسيس البنية الشكلية التي تسمح لهذا المعنى بأن يكون منقولا»(37).

لقد روجت البنيوية لفكرة البيوطيقا أو الشعرية بوصفها محاولة لتفسير النتائج الأدبية عن طريق وصف التقاليد والمواضعات وقراءة العمليات التي تجعل تلك النتائج ممكنة، فيمكن أن نصف التقاليد الخاصة بالرواية التي تمكننا من معرفة الكيفية التي حصلت من خلالها تلك الرواية على نتائجها. إن البيوطيقا لا تبحث عن إنتاج تأويلات جديدة للأعمال الأدبية، «فمهمتها يمكن أن تكون تفسيرا للنتائج، أيا كانت، أو مهما كانت، التي نستطيع أن نقررها؛ أي أننا يمكن أن نقرر، على سبيل المثال، أن إحدى النهايات أكثر نجاحا من نهاية أخرى، وأن هذا التآلف للصور في قصيدة ما يمكن أن يكون مفهوما، بينما لا يكون كذلك في قصيدة أخرى. علاوة على ذلك فإن الدور المهم للشعرية هو تقدير كيف ينشغل القراء بتأويل الأعمال الأدبية، أي التقاليد التي تجعلهم قادرين على فهم الأعمال»(38).

لكن البنيوية لم تفلح في فرض مشروع البيوطيقا، أو بعبارة أخرى لم تستطع أن تقدم تقريرا تنظيميا عن الأدب يكشف القوانين الكلية له. وربما أظهرت الممارسة الخلل الذي ينطوي على وهم الكشف العلمي للبنية أو القانون، «إذ لا يمكن لأحد أن يمضي إلى النهاية في

فحص البنية من دون أن يجد نفسه خارجها بأكثر من معنى، وذلك من حيث هي نسق يفضي حضوره إلى غيابه، بالقدر الذي تتكشف به البنية عن نص متناص ينطوي في داخله على ما يشير إلى خارجه. هذا الخارج هو التاريخ التي حاولت البنيوية أن تفر منه، والذي يعني - على مستوى شعرية البنية - دوافع التشكل وتقاليد النوع وتناص الوقائع والأحداث والمعطيات»[39].

والمتأمل لأعمال البنيويين ربما يكتشف أنها لا تلائم أفكار البنيوية بوصفها محاولة لفهم البنيات فهما كاملا. لقد أدركت هذه الأعمال استحالة وصف نسق دال أو متماسك، لسبب بسيط هو أن هذا النسق في حالة من التغير الدائم والمستمر، «لقد كان بارت ولاكان وفوكو، على سبيل المثال، مميزين بوصفهم ما بعد بنيويين، تجاوزوا ما أدركته البنيوية بطريقة ضيقة، لكن العديد من المواقف المرتبطة بما بعد البنيوية كانت واضحة حتى في الأعمال المبكرة لهؤلاء المفكرين عندما كان يُنظَر إليهم بوصفهم بنيويين. إنهم وصفوا الطرق التي تدخل من خلالها النظريات متعلقة بالظواهر التي تحاول أن تصفها، كيف تخلق النصوص المعنى عن طريق نقض Violating التقاليد التي يعينها التحليل البنيوي»[40].

في أواخر الستينيات من القرن العشرين ربما نلاحظ اختفاء اللغة الحماسية والدعائية للبنيوية، من حيث قدرتها على اكتشاف الأنساق بعيدا عن ممارساتها الفعلية. لقد تعلمت البنيوية فضيلة التواضع العملي؛ لأن الممارسة كشفت عن زيف الادعاء ووهم العلمية المفرط، وخلل النظرية التي جهرت طويلا بتدمير مركزية الذات وإحلال مركزية البنية؛ ولم يصبح في مقدورها أن تكشف عن قوانين وأبنية كلية مجردة للعالم أو للعقل الإنساني. فليس غريبا أن يفتتح بارت كتابه: «S/Z» (1970) بالإشارة إلى إخفاق مساعي التحليل البنيوي للسرد الذي حاول أن «يرى قصص العالم جميعا في نطاق بنية واحدة»، فالنص من خلال هذا المنظور «يفقد اختلافه»، والاختلاف لا يعني نوعا من التميز والتفرد، بل يعني، كما يرى بارت، أنه «اختلاف يعود إليه كل نص»[41].

ويميز بارت، من خلال قراءته لـ سارزين وبلزاك بين النصوص على أساس من خصائصها القرائية Readerly والكتابية Writerly، أو بين نص القراءة Lisible ونص الكتابة Scriptible[42]، منتهيا إلى أن «نصوص القراءة (وهي نصوص تقليدية عادة) نصوص ساكنة، تقرأ نفسها على نحو تدعم معه نظرة جامدة إلى الواقع وهيكلا ثابتا من القيم التي تخطاها الزمن، ومع ذلك تظل تؤدي دورا بوصفها نموذجا متخلفا تجاوزه عالمنا. أما نصوص الكتابة فهي نصوص تفرض علينا أن ننظر إلى طبيعة اللغة نفسها، وليس النظر - من خلال اللغة - إلى «عالم واقعي» مقدور، فتورطنا هذه النصوص - بذلك - في نشاط خطر بهيج نعيد فيه خلق العالم الآن»[43].

لم يقف بارت طويلا لكي يشرح قصور التحليل البنيوي للسرد، بل تجاوز ذلك سريعا إلى التحليل النصي الذي ربما لا يمكن النظر إليه بوصفه انتقادا حادا للبنيوية، ولكن «بوصفه شيئا

جديدا في نطاق النزعة البنيوية. فالتحليل النصي الذي صوره بارت استبقى التزاما باكتشاف بنية النص... ولكن أيضا لم يضع هذه البنية في سياق النظام السردي المغلق، وضعها في السياق التناصي الذي لا ينطوي على نظام مغلق محدد. فالطبيعة التناصية للنص تعني أن دواله تعرض دائما «المكتوب/ المقروء من قبل». إن النص لديه بنية يمكن تحديد عناصرها، وأيضا منسوج من خيوط النص الاجتماعي... فالنص يجمع البنية والمعنى اللانهائي»(44).

هل يعني هذا أن ننظر إلى ما بعد البنيوية بوصفها «استمرارا ورفضا - في الوقت نفسه - للبنيوية... لأنها تقبل بعض الأطروحات الرئيسية للبنيوية»(45). إن بيرتنز Bertens يعتقد أن ما بعد البنيوية «لا يمكن التفكير فيها من غير البنيوية... إنها تداوم على المنظور اللاإنساني للبنيوية بطريقة قوية، وتتبع البنيوية - إلى حد بعيد في اعتقادها - بأن اللغة هي المفتاح لفهمنا لأنفسنا والعالم... ولكن رؤيتها للغة مختلفة تماما عن رؤية البنيوية»(46).

إن فكرة قبول ما بعد البنيوية لبعض الأطروحات البنيوية ليست مرضية تماما، فثمة اختلاف في رؤية هذه الأطروحات. هذا لا يحيل، فيما أتصور، على فكرة الاستمرار والمتابعة، بل يحيل على فكرة التبدل والتغير، وربما أتصور، أيضا، أن فكرة المتابعة والاستمرار نشأت من أن بعضا مما بعد البنيويين هم بنيويون في الأصل اكتشفوا عقم المطامح والمساعي البنيوية. إن ما بعد البنيوية، على وجه العموم، «تحاول أن تفضح المزاعم العلمية للبنيوية. فإذا كانت البنيوية بطولية Heroic في رغبتها للسيطرة على عالم العلامات المصنوعة، فإن ما بعد البنيوية هزلية Comic ولا بطولية anti-heroic في رفضها أن تأخذ هذه المزاعم بطريقة جدية. ومع ذلك فإن استهزاء ما بعد البنيويين بالبنيوية هو استهزاء ذاتي Self-Mockery تقريبا: ما بعد البنيويين هم بنيويون يرون الخطأ في طرقهم بغتة»(47).

إن مصطلح «ما بعد البنيوية» يُستخدَم لمجال متسع من الخطابات النظرية: النسويات المعاصرة، والتحليل النفسي، والتاريخيات، والماركسيات، التي برزت في السبعينيات من القرن العشرين. هذه الخطابات قدمت انتقادا ونقضا لأفكار المعرفة الموضوعية التي دشنتها البنيوية. ويستخدم مصطلح «ما بعد البنيوية»، أحيانا، بوصفه مرادفا لمصطلح «ما بعد الحداثة»، يكتب موهانتي Mohanty.

«إنني أستخدم «ما بعد البنيوي» للإشارة إلى الخيط أو الفرع Strand السائد لنظرية ما بعد الحداثة، التي لديه تركيز على اللغة والأنظمة الدالة، ولكن أطروحاته إبيستمولوجية (معرفية) أساسا»(48).

ويشير ليتش Leitch إلى أن «ما بعد البنيوية»، في نهاية القرن العشرين، «أصبحت الشاطئ الرئيس لما بعد الحداثة، وكانت عادة موسومة بنظرية ما بعد الحداثة»(49). وعلى الرغم من ذلك، فإنه يُنظَر إلى ما بعد البنيوية، عادة، على أنها تخص «التفكيك» وتأثير جاك دريدا

Derrida، الذي شاعت شهرته في العالم أجمع بانتقاده التصور البنيوي للبنية، ونقضه وتفكيكه للتعارضات الهيراركية (التراتبية) التي شيدت الفكر الغربي، أو على حد عبارة جيمس وليامز Williams: «يجب التفكير في ما بعد البنيوية بوصفها تفكيكا وليس العكس»[50].

ويمكن أن نقسم ما بعد البنيويين إلى مجموعتين، أولهما: مجموعة النصوصية Textual-ism، كما لقبهم ريتشارد رورتي، وثانيهما: مجموعة ما بعد البنيويين الدنيويين أو الماديين Worldly، كما أطلق عليهم إدوارد سعيد[51]. والشخصية المحورية في المجموعة الأولى هي جاك دريدا، وفي المجموعة الثانية هي ميشيل فوكو. ويقترح هارلاند Harland تقسيما آخر لما بعد البنيويين، ويتأسس هذا التقسيم على ثلاث مجموعات رئيسية، أولاها: مجموعة تل كيل Tel Quel، وتشمل جاك دريدا، وجوليا كرستيفا، ورولان بارت في مرحلته الأخيرة (أي مرحلة لذة النص ومن العمل إلى النص). وثانيتها: مجموعة جيل ديلوز وفيلكس جويتار. وثالثتها: مجموعة: ميشيل فوكو في مرحلته الأخيرة (أي مرحلة الانضباط والعقاب، وتاريخ الجنس) وجان بودريار[52].

وبغض النظر عن وجاهة التقسيم الأول أو الثاني، فإن ما يعنينا في هذا السياق هو المجموعة الأولى في كلا التقسيمين، تلك المجموعة التي أبرزت مفهوم التناص، واشتغلت باستراتيجية التفكيك. و«التفكيك»، كما عرفه جوناثان كولر في عبارة موجزة، هو «انتقاد للتعارضات الهيراركية Hierarchical Oppositionsالتي شيدت الفكر الغربي: الداخل/ الخارج، العقل/ الجسد، الحرفي/ المجازي، الكلام/ الكتابة، الحضور/ الغياب، الطبيعة/ الثقافة، الشكل/ المعنى؛ فلكي نفكك تعارضا ما، يمكن أن نوضح أنه ليس طبيعيا وحتميا، ولكنه تشييد منتج عن طريق الخطابات التي تعتمد عليه، وأن نوضح أنه ليس تشييدا من خلال استراتيجية التفكيك الذي يبحث عن نقضه وإعادة كتابته، هذا لا يعني أن نهدمه ولكن نعطيه بنية وتوظيفا جديدين»[53]. و«التفكيك» بوصفه استراتيجية قرائية أو بوصفه نمطا للقراءة هو، في عبارة باربرا جونسون Johnson الأثيرة، «إلحاح على كشف القوى المتصارعة للدلالة داخل نص ما»[54].

يعتمد «التفكيك» في مقاربته للنصوص على ثلاثة مفاهيم متداخلة أو ربما متواشجة، من حيث إن أحدها يفضي إلى الآخرَين والعكس صحيح. هذه المفاهيم هي النصية Textuality (أو الدوال العائمة أو الشاردة)، والبلاغية Rhetoricity، والتناص. فالنصية، كما تطرح إيلام، تميل أو تنزع إلى العلاقات بين النصوص وتصنفها، كما أن التناص يشير إلى الشروط الخاصة بالنصية، وربما في كثير من الوجوه يعد مرادفا لها[55]. ومفهوم البلاغية يعزز مفهوم النصية، وكلاهما مشروط بفكرة التناص. ويشرح ليتش اشتغال هذه المفاهيم بالعبارات التالية:

«إن الدال (الكلمة) يكون منقطعا عن المدلول (المفهوم) والمرجع (الشيء)، واللغة تهيم شاردة Floats أو تتبدد Slides فيما يتعلق بالحقيقة أو الواقع Reality، ويصبح وضعا صعبا للغاية

بالتبدد الإضافي الذي أُدخل إلى اللغة عن طريق اللغة المجازية، مثل الاستعارات والكنايات. هذه البلاغية (كما يطلق عليها) تضيف طبقات من الاستبدالات والإضافات أو التكملات (اختلافات أكثر) للدوال العائمة أو الشاردة Floating Signifiers. إن النصية والبلاغية تكون مشروطة، من ثم، بعنصر ثالث تبديدي أو خلافي، هو التناص: أي اعتماد أي نص على كلمات ومفاهيم وتضمينات وشفرات ومواضعات وممارسات لاواعية ونصوص سابقة. فكل نص متناص يستعير أو يقترض، بطريقة معروفة أو غير معروفة، من المخزن الهائل للثقافة السابقة. إن مصطلح «التناص»، مع الاحتراز، يقبض على معنى النصية بوصفها وجودا مشروطا بهذا المتناص التاريخي الذي يتعذر اجتنابه»[56].

إن النص، وفقا لهذه المفاهيم الثلاثة، لم يعد ذلك الكيان المحدد المُسيَّج المنغلق على نفسه، بل أصبح نصا منفتحا، شبكة من الآثار والاختلافات، أو بعبارات جاك دريدا:

«إن أي نص لم يعد... كيانا منجزا للكتابة، لم يعد مجرد محتوى مُسيَّج في كتاب أو هوامشه، ولكن شبكة خلافية، نسيج من الآثار Traces، تشير بطريقة لانهائية، إلى شيء ما غير نفسها، أي إلى آثار خلافية أخرى. وهكذا فإن النص يتخطى أو يجتاح كل الحدود المخصصة له»[57].

إن هذا النص الذي يتخطى أو يجتاح كل الحدود المخصصة له لا يمكن فهمه إلا من خلال تناصه الذي ينسرب فيه الاختلاف - الإرجاء، فعندما تظن أنك تتخلص من النص لتصل إلى الحقيقة، إلى المركز، إلى الأصل، فإن ما تواجهه هو نص آخر أو نصوص أخرى وعلامات أخرى، وسلسلة لانهائية من التكميلات والإضافات والاستبدالات، أو كما يقول دريدا في عبارته الأثيرة: «ليس ثمة شيء خارج النص»[58]، فإن ذلك يعني، كما يطرح سلين Slinn، «ليس ثمة شيء خارج النصية»[59]، أي خارج الدال العائم الشارد الذي يظل في حالة من البحث المستمر عن المدلول الذي لا يمكن أن يجده مطلقا، ومن ثم فإن دريدا يقرر بأنه:

«لم يكن هناك شيء مطلقا سوى الكتابة، وما كان هناك شيء مطلقا سوى التكميلات أو الإضافات، الدلالات الاستبدالية التي يمكن أن تنشأ فقط في سلسلة من العلاقات الخلافية... وتستمر إلى مالا نهاية، لأننا قرأنا، في النص، أن الحاضر المطلق، والطبيعة، وذلك الذي نسميه بالكلمات مثل «الأم الحقيقية»، لم تكن موجودة مطلقا، وقد هربت دائما. إن ما يدشن أو يفتتح المعنى واللغة هو الكتابة بوصفها الاختفاء للحضور الطبيعي»[60].

إن الأهمية الجذرية لمفهوم التناص تكمن، من غير شك، في ذلك التحول الذي أصاب النظرية الأدبية والنقدية منذ نهاية ستينيات القرن العشرين، هذا التحول أفضى إلى تدمير فكرة الأصل والبنية والصوت واللوجوس، مما أدى إلى تدمير فكرة انغلاق النص على نفسه واكتفائه بذاته، بعبارة أخرى: «إذا كان النص المغلق لازمة من لوازم البنيوية الشكلية، فإن النص

المنفتح على ما عداه هو لازمة من لوازم ما بعد البنيوية ولوازم ما بعد الحداثة في الوقت نفسه، لازمة تنتقل بها الكتابة بواسطة لازمتي الاختلاف والإرجاء إلى حضور مغاير للأدب ولغته الشارحة على السواء، وهو حضور يجعل من مكان الكتابة، كما يشير رولان بارت، مكانا للارتحال في أفق لا يحد»(61).

أشرت سلفا إلى أن جوليا كرستيفا يعود إليها الفضل في تقديم تأطير مفهومي لفكرة التناص، لكن لا بد من الانتباه إلى أن هذا التأطير المفهومي قد قُدِّم في سياق التحول من البنيوية إلى ما بعدها. وعلى الرغم من ذلك، فإن كولر يعتقد أن «مفهوم التناص هو مفهوم مركزي لأي وصف بنيوي أو سميوطيقي للدلالة الأدبية»(62). لا يعني هذا أن كولر لا يدرك التحول الذي تم في النظرية الأدبية في ستينيات القرن العشرين، بل يعني أمرين، أولهما: أنه يعتقد أن ما بعد البنيوية لم تشرح «قصور وأخطاء البنيوية كثيرا جدا مثلما لم تبتعد عن حل مشكلات المشروع التي تجعل الظواهر الثقافية مفهومة وواضحة. ولم تشدد، بدلا من ذلك، على انتقاد المعرفة، والمجموع Totality، والذات. إنها عالجت كل واحد منها بوصفه نتيجة إشكالية Problematical effect. إن البنيات الخاصة بأنظمة أو أنساق الدلالة أو المعنى لا توجد بطريقة مستقلة عن الذات بوصفها موضوعات للمعرفة، ولكنها بنيات للذوات التي تكون متعالقة بالقوى التي تنتجها»(63)؛ أما الأمر الثاني فإنه يتعلق بتصور كولر عن السميوطيقا، أو علم العلامات العام، إنه يرى أنه ليس سهلا أن نميز البنيوية من السميوطيقا: «إنه قد لا يكون خطأ أن نقترح تطابق البنيوية والسميولوجيا»(64)، هذا ما جعل كولر يصف «التناص» بأنه مفهوم مركزي لأي وصف بنيوي أو سميوطيقي للدلالة الأدبية، لأن التأطير المفهومي للتناص انبثق من خلال المشروع السميوطيقي لـ كرستيفا. هذا المشروع كان يهدف إلى تدمير وهم البنية المكتفية بنفسها، وانفتاحها على ما سواها، أو بعبارة كرستيفا إن «السميوطيقا يمكن أن توجد فقط بوصفها انتقادا للسميوطيقا، انتقادا ينفتح على شيء ما غيرها»(65).

ربما يبدو غريبا أن يوصف هذا المشروع الانتقادي للسميوطيقا بأنه مشروع بنيوي، لأن كرستيفا، كما طرحت توريل موا Toril Moi في تقديمها إلى كتاب «قارئ كرستيفا» (1986)، «لم تكن بنيوية، ولكن بالأحرى (إذا استُخدِمت التصنيفات) نوع ما من ما بعد البنيويين»(66). أما بارت في مراجعته لكتابها سميوتيك Semeiotike، فإنه يصف عملها بأنه جديد ودقيق كلية، وقوته تكمن في التغيير أو الاستبدال، يكتب بارت:

«جوليا كرستيفا تغير نظام الأشياء: إنها دائما تهدم الانشغال السابق ... وما تستبدله هو المنطوق من قبل، ذلك يعني أن تقول الإلحاح على المدلول، أي السذاجة، وما تدمره هو السلطة، سلطة العلم الواحدي Monologic وسلطة الأبوة Filiation»(67).

إن التناص ليس مفهوما شفافا كما أشرت سلفا، فهو ينطوي على تعقيد نظري، وصياغة كرستيفا له في أواخر الستينيات من القرن العشرين كان أيضا حدثا تناصيا معقدا. فلقد انبثق المفهوم في زمن النظرية، إذا استخدمنا عنوان كتاب باتريك ففرينش Patrick Ffrench: زمن النظرية، أو بالأحرى يتناص مع زمن النظرية. وزمن النظرية هو زمن تل كيل، إنه «زمن التأمل، والإثارة القوية للنشاط المكرس للدراسة العميقة لنظرية ما للأدب»[68]. إن تل كيل لا تشير فقط إلى المجلة التي تحمل هذا المسمى ومجموعة المفكرين الذين تحلقوا حولها، بل، أيضا، تشير إلى «حركة في الأدب والنظرية»[69]. هذه الحركة وصلت ذروتها بعد ثورة مايو 1968، وبعد صدور كتاب «نظرية الجماعة» في العام نفسه، وقد أسهم فيه كل من دريدا، وفوكو، وبارت، وكرستيفا، وفيليب سولرز، وجان ريكاردو، وغيرهم من النقاد الطليعيين.

ويمكن أن نجمل ما تهدف إليه الجماعة، مع الاحتراز، في تجاوز الشكلي والبنيوي، والأفكار التقليدية للكاتب، مركزة على «اللغة بوصفها نقطة البداية لنوع جديد في السياسة والذات، وينبني عمل الجماعة على فهم جديد للتاريخ بوصفه نصا، وللكتابة ليس بوصفها تمثيلا Rep-resentation، ولكن بوصفها إنتاجا Production. وفي نطاق هذه المعايير بحثوا عن دراسة مفاهيم جديدة لتوصيف هذه الرؤية الجديدة للفضاء الاجتماعي أو الدال... لإنتاج تاريخ جمعي Plural History لأنواع مختلفة من الكتابة متموقعة في علاقة بزمنها ومكانها المعين»[70].

إن «التناص» هو أحد المفاهيم الجديدة التي تبنتها جماعة تل كيل، ولقد عملت كرستيفا على تأطير هذا المفهوم منذ وصولها إلى «باريس» (1965)، وانضمامها إلى تلك الجماعة، لكن ما يميز عمل كرستيفا ليس فقط تأطير مفهوم التناص، بل، أيضا، في تأطير مفهوم جديد للنص بوصفه إنتاجية. وقد لاحظ كولر - في دراسته العميقة لمفهوم النص: تقلباته وتغيراته - أن ما يلفت الانتباه في رحلة النص أو مفهومه المرتحِل هو «أن النص، في المعجم الموسوعي لعلوم اللغة (1972) لـ دكرو وتودوروف، لديه مادتان متناقضتان. ففي المتن الأساسي للمعجم يُعرَّف النص بوصفه نظاما ما للمنطوق يكمن وراء الجملة... لكن في الملحق بعد ذلك، الذي يلتمس وضع التطورات الحديثة في حسبانه...، يحتوي أيضا على مادة للنص، تحت عنوان: النص بوصفه إنتاجية»[71].

إن تعريف النص، بوصفه إنتاجية، يتعارض بطريقة جوهرية مع أي استخدام اتصالي أو تمثيلي للغة، كما أنه يشير إلى أن «النص أدى وظيفته دائما بوصفه مجالا انتهاكيا Transgres-sive فيما يخص النسق الذي يُنظِّم إدراكنا، وقواعدنا، والميتافيزيقا الخاصة بنا، وحتى معرفتنا العلمية، وفقا له، أي نسق تتعلم أي ذات Subject، متموقعة في المركز لعالم ما يجهزها بشيء مثل الأفق، أن تفسر المعنى القبلي افتراضا لهذا العالم، أي معنى يُفهَم فعليا لكي يكون أصلا فيما يتعلق بتجربة الذات في العالم»[72].

إن مفهوم النص - بوصفه إنتاجية - يؤكد فكرة النصية التي عارضت بشدة ثبات العلاقة بين الدال والمدلول، وثبات المعنى أو المدلول المتعالي، إذا استخدمنا مصطلح دريدا[73]، والاستخدام الاتصالي أو التمثيلي للغة، ومن ثم يحيل إلى فكرة التناص التي «صاغت التشفير Codedness أو النصية لما تم التفكير فيه سلفا في مصطلحات غير سميوطيقية Non-Semiotic، مثل: الوعي والتجربة والحكمة والقصة أو الحكاية والنوع أو الجنوسة والثقافة»[74].

لقد كان مدخل كرستيفا إلى النص، بوصفه إنتاجية، هو انتقاد السميوطيقا التقليدية التي تذرعت بخطاب العلم في مقاربة موضوعها، متخذة من النموذج اللغوي منهجها. إن أي ممارسة اجتماعية في ظل هذه الفكرة، كما تطرح كرستيفا، يمكن أن تُدرَس بطريقة علمية بوصفها نموذجا ثانويا يتعلق باللغة الطبيعية، ومتمذجا على هذه اللغة، ويصبح بدوره نموذجا أو نمطا لها»[75]. إن السميوطيقا لا بد من أن تتجاوز هذه الفكرة لكي تصبح علما نقديا أو انتقادا للعلم، فهي لا يمكن أن تتجمد أو تتصلب داخل دائرة النموذج، إنها «حالة من التفكير حيثما يرى العلم نفسه (أو يكون واعيا بنفسه) بوصفه نظرية... فالسميوطيقا تفكر في موضوعها وأدواتها والعلاقة بينهما، وعندما تفعل ذلك فهي تفكر في نفسها: أي بوصفها نتيجة لهذا التأمل تصبح نظرية للعلم ذاته الذي تشيِّده. هذا يعني أن السميوطيقا هي إعادة تقييم في الوقت نفسه لموضوعها و/أو نماذجها، وانتقاد لهذه النماذج (أي انتقاد العلوم التي تستعير منها هذه النماذج)، وانتقاد لنفسها (بوصفها نسقا للحقائق الثابتة)... إنها شكل مفتوح للبحث، وانتقاد مستمر يرتد على نفسه ويقدم انتقاده الذاتي Auto -Critique»[76].

من خلال هذه الرؤية للسميوطيقا، بوصفها علما نقديا يتجاوز إطاره التقليدي، تقدم كرستيفا مفهوما للنص بوصفه إنتاجية أو في موضع الإنتاج، وليس بالأحرى منتجا يُستهلَك. فالتحليل السميوطيقي الجديد أو السيماناليز Semanalysis «يدرك دوره الإنتاجي في تشييد الموضوع الخاص بدراسته، ومن ثم يؤكد وضعه بوصفه إنتاجا أو إنتاجية»[77]. ولتأكيد ذلك الوضع الإنتاجي للسميوطيقا تزاوج كرستيفا بين فكرة الإنتاج عند ماركس وفكرة عمل الحلم Dream-Work عند فرويد، «وما جذبها إلى التحليل الماركسي للإنتاج كان انفتاحه على العمليات الاجتماعية التي تشيد ظاهرة القيمة. لقد بيَّن تحليل ماركس - بطريقة جوهرية - أن موضوع أي خطاب انطوى على علاقة اجتماعية، ومن ثم على علاقة ذاتية متداخلة Intersubjective. وبالطريقة نفسها، ما أجبر كرستيفا على الرجوع إلى فرويد كان عدم قدرة ماركس على التنظير للديناميكية الذاتية للإنتاج التي اشترطت سلفا الاستغلال الاجتماعي من خلال القيمة»[78].

إن السميوطيقا الجديدة تتحول إلى النص الاجتماعي، وتأخذ موضوعها، كما تطرح كرستيفا، من «الممارسات السميوطيقية المتعددة، التي تتأملها بوصفها ممارسات عبر لغوية

Translinguistic، ذلك يعني أنها تشتغل من خلال اللغة وعبرها»[79]. ومن خلال هذا المنظور يتم تعريف النص بوصفه «جهازا عبر لغوي يعيد توزيع نظام اللغة من خلال ربط الكلام Speech الاتصالي، الذي يهدف إلى الإخبار بطريقة مباشرة، بأنواع مختلفة من المنطوقات السابقة أو المتزامنة»؛ على هذا الأساس تنظر كرستيفا إلى النص بوصفه إنتاجية Productivi-ty، وهذا يعني أمرين: «أولهما: أن علاقته باللغة التي يكون متموقعا فيها هي علاقة إعادة توزيع Redistributive (تدميرية - تشييدية)، ومن ثم تمكن مقاربتها بطريقة أفضل من خلال المقولات المنطقية، وليس بالأحرى المقولات اللغوية؛ وثانيهما: أنه يكون (أي النص) إبدالا Per-mutation للنصوص، أي تناصا، في فضاء نص معين تتقاطع وتتعدل منطوقات متعددة مأخوذة من نصوص أخرى»؛ وتصبح مهمة السميوطيقا الجديدة هي «تعيين التنظيمات أو الترتيبات النصية المختلفة من خلال وضعها داخل النص العام (الثقافة) الذي تكون تلك التنظيمات جزءا منه، ويكون هو بالدور جزءا منها»[80]. وتطلق كرستيفا على هذه الخصوصية مصطلح «الأيديولوجيم» Ideologeme، وتعده الوظيفة التناصية التي تمكن قراءتها وهي تتمظهر ماديا Materialized في المستويات البنيوية المختلفة لكل نص. إن مفهوم النص بوصفه «أيديولوجيما» يحدد «الإجراء نفسه لسميوطيقا تتأمله، على وجه التحديد، داخل (نص) المجتمع والتاريخ، عن طريق دراسة النص بوصفه تناصا. إن «الأيديولوجيم» لأي نص هو البؤرة حيثما تدرك العقلانية العارفة تحول المنطوقات (التي لا يمكن اختزال النص إليها) إلى كلية ما (النص)، بالإضافة إلى إدماج هذه الكلية داخل النص التاريخي والاجتماعي»[81].

إن تأمل النص داخل نص المجتمع والتاريخ وإدماجه فيهما لا يعني مطلقا أن يختزل النص إلى منطوقات سابقة عليه أو متزامنة، أو أن يرتد إليها ارتداد العلة إلى معلولها، والنتيجة إلى سببها، ولكن يشير إلى النقطة الحاسمة في التفكير في التناص من خلال فكرة النصية. هذا ما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن كرستيفا قد تأولت باختين لأنه يمثل بالنسبة إليها الإمكانية لانفتاح اللغويات على المجتمع. لقد تجاوز باختين عن الانغلاق الشكلي للغويات ليضيف بعدا ديناميكيا للبنيوية، وما يسمح له بهذا البعد الديناميكي هو «مفهومه للكلمة الأدبية بوصفها تقاطع الظواهر Surfaces النصية، وليس بالأحرى نقطة أو موضع ما (أي معنى ثابت)، وبوصفها حوارا بين كتابات عديدة»؛ وإذا كانت الكلمة هي أصغر وحدة بنيوية، فإن باختين «يموقع النص داخل التاريخ والمجتمع، اللذين تتم رؤيتهما بوصفهما نصوصا مقروءة من قبل الكاتب الذي يُدخل نفسه فيهما عن طريق إعادة كتابتهما. إن الديكروني (التاريخي - التعاقبي) يُحوَّل إلى السيكروني (المحايث - الآني)» [82]. ضمن إطار هذا التأول تقدم كرستيفا مفهوم التناص: «إن أي نص يكون مشيدا بوصفه فسيفساء من الاقتباسات؛ أي نص هو امتصاص وتحويل لنص آخر. إن فكرة التناص تستبدل فكرة الذاتية المتداخلة»[83].

إن إلحاح كرستيفا على أن فكرة التناص تستبدل فكرة الذاتية المتداخلة هو إلحاح على تجاوز ما قدمه باختين من ناحية، ووصل فكرة التناص بأفكار النصية من ناحية أخرى؛ إن عمل باختين «يتركز على الذوات الإنسانية الفعلية موظفا اللغة في مواقف اجتماعية معينة، وطريقة كرستيفا في التعبير عن هذه النقاط تبدو أنها تتجنب الذوات الإنسانية مفضلة عليها المصطلحات المجردة: النص والنصية»[84]. وإذا كان ثمة اشتراك بين كرستيفا وباختين في الإلحاح على أن النصوص لا يمكن فصلها عن النص الثقافي والاجتماعي وتأملها داخلهما، فإن هذا لا يعني أن فكرة «التناص»، كما يطرح دوري Durey، «قد أُدركت من قبل باختين في كتابه: مشكلات في شعرية دوستوفسكي (المنشور في روسيا 1929)، وتطورت في مقالاته المجموعة تحت عنوان: الصورة الحوارية، التي نُشرت معظمها في عشرينيات القرن العشرين»[85]؛ ولكن يعني أن كرستيفا أعادت صياغة أفكار باختين وتحويلها إلى فكرة النصية. وقد لاحظ كلايتون Clayton وروشتين Rothstein أن كرستيفا «تدس كلمة «النص» داخل إعادة صياغة باختين: «كل كلمة (نص) هي تقاطع لكلمات (نصوص)...»».

وعلى الرغم من أن الأقواس تتضمن أن كرستيفا تضيف مرادفا، أو على أقصى تقدير، تضيف توسعا محايدا لمفهوم باختين، فإن هذا التنصيص (النصوصية) Textualization لـ باختين يغير أفكاره، أي يغيرها بطريقة كافية لكي تسمح لمفهوم التناص الجديد بأن يبرز أو يظهر»[86]. وإذا أضفنا إلى ذلك أن كرستيفا افتتحت مقالها: «الكلمة والحوار والرواية» بالإشارة إلى فكرة الكتابة وإلى المعنى الشعري بوصفه جراما Gram ديناميكيا[87]، فإنه يحيلنا على وجهة نظر دريدا في الكتابة، وهي «تضيف بعدا لم يكن موجودا عند باختين أصلا، وهو بعد اللامحدد أو اللامتناهي Indeterminacy، والاختلاف ـ الإرجاء Differance، والتناثر أو التبعثر Dissemination»[88].

إن النص هو إبدال للنصوص، وتتم عملية الإبدال، كما تطرح كرستيفا، بنقل أو تحويل نظام علامة إلى نظام علامة آخر، لكن هذا التحويل يقتضي «تدمير الوضع القديم وصياغة وضع جديد»[89]، أو إعادة توزيع لأنظمة علامة أو علامات في نظام علامة أو علامات جديد. هذا المفهوم للتناص قد أسيء استخدامه في النقد الغربي، وتحول إلى نقد للمصادر والتأثيرات، واقترن بمفاهيم تقليدية مثل الإلماع أو الإلماح والسرقة، ذلك ما دفع كرستيفا أن تستبدل مصطلح النقل أو التحويل Transpsition بمصطلح التناص:

«إن مصطلح التناص يشير إلى ذلك التحويل أو النقل لنظام (أنظمة) علامة (علامات) إلى نظام آخر أو أنظمة أخرى. ولكن لأن المصطلح قد فُهِم، عادة، في معنى متبدل لـ «دراسة المصادر» فإننا نفضل مصطلح النقل أو التحويل»[90].

ليس ثمة خلاف بين مصطلح التناص والنقل أو التحويل، فكلاهما يشير إلى عملية إنتاج النص وتأويله في علاقته بغيره، وبالتالي إلى فكرة النصية. وإذا كان الفضل يعود إلى كرستيفا

في صياغة فكرة التناص، فإن رولان بارت يعد من أكثر النقاد والمنظرين قبولا لهذه الفكرة والدفاع عنها. إن هذا ما سوف يشغل انتباهنا في الفقرة اللاحقة.

يعد رولان بارت شخصية مركزية للنظرية الأدبية والثقافية المعاصرة، وأعماله المتعددة لديها تأثير بالغ الدلالة في الممارسات النظرية. وربما أتصور أن إسهاماته المتنوعة في مجالات مثل البنيوية، والسميوطيقا، وما بعد البنيوية، والدراسات الثقافية، جعلت بارت في طليعة النقاد والمنظرين. ويقترن اسم بارت بأشياء كثيرة: إعلانه الجنائزي الشهير لـ «موت المؤلف»، وفكرة التناص، ودراسة أنظمة العلامة الثقافية (الإعلانات تصميم المباني والسيارات، الملابس وأنماط الموضة، المنظفات، وغير ذلك)، والتحليل البنيوي للسرد، ونظرية النص، ومتعة النص أو لذته. وإذا أردنا أن نفهم شيئا عن النظرية، فإنه ينبغي علينا أن نقرأ أعماله وأن نرتبط بها، فهو يقف وراء معظم النظريات المعاصرة التي تدور حول الأدب. ومن الجدير بالذكر أن مصطلح «التناص» أو «المتناص»، كما يطرح كومباجنون Compagnon، «ابتُكر في إطار الحلقة البحثية Seminar لـ بارت من قبل جوليا كرستيفا بعد وصولها إلى باريس بفترة قصيرة عام 1966... لدفع اهتمام النظرية الأدبية ناحية إنتاجية النص»[91].

وربما أتصور أن دال «النظرية» ارتبط كثيرا بما يطرحه بارت، فهو لا يحيل إلى مدلول ثابت مسيج، يدور حول تجريد الأشياء واختزالها إلى أبنية كلية لا تقبل النقض، وإلى مقولات ثابتة لا تقبل المساءلة، بل يحيل إلى التأمل والانتقاد الذاتي والتجاوز المستمر والتبدد، يقول بارت:

«النظرية، إذ يدركها المرء بطريقة دقيقة بوصفها انتقادا ذاتيا مستمرا، تبدد المدلول بطريقة متصلة، الذي يكون دائما جاهزا لكي يتمظهر ماديا Reify وراء العلم»[92].

لكن دال «النظرية يتجاوز مفهومه العام إلى مفهوم خاص لدى بارت، وهو مفهوم يتعلق بتحوله من البنيوية إلى ما بعدها، من المعنى الثابت إلى النصية، من النص المغلق على نفسه إلى نص يتجاوز نفسه إلى نصوص أخرى، من الكاتب الخالق للمعنى، إلى القارئ الذي يمارس متعة القراءة، من استهلاك النص إلى إنتاجيته، هذه التحولات وقعت ما بين عامي 1966 و1970، حيث يشير التاريخ الأول إلى نص «مقدمة للتحليل البنيوي للسرد»، ويشير التاريخ الثاني إلى كتاب «S/Z»، يقول بارت:

«في النص السابق، لجأت إلى بنية عامة قد يرتد إليها، من ثم، تحليل النصوص الممكنة... وافترضت النفع الذي قد يكون في إعادة تشييد نوع ما من نحو Grammer السرد أو منطق السرد (وفي تلك الفترة، اعتقدت في الإمكانية لنحو مثل هذا، إنني لا أرغب أن أنكر ذلك).. في S/Z، نقضت هذا المنظور: رفضت الفكرة القائلة بنموذج متعال للنصوص المتنوعة... لكي أفترض أن كل نص يكون نموذجه الخاص إلى حد ما، وأن كل نص، في كلمات أخرى، يجب أن يُعالَج من خلال اختلافه، و«الاختلاف» يُفهَم - بطريقة دقيقة - بمعنى نيتشوي Nietzschean أو دريدي Derridean»[93].

في ظل هذا التحول الذي يشير إليه بارت تبرز نظرية التناص التي تدمر أصل المعنى، لأن النص مكون من عناصر نصية سابقة، أو هو نسيج جديد من الاستشهادات والاقتباسات، ولم يعد الكاتب، في إطار هذه النظرية، هو الخالق أو الواجد للمعنى، لأن المعنى مفتقد أصله، أو أن الكتابة على وجه العموم، كما يطرح بارت، «هي التدمير لكل صوت ولكل أصل»(94)؛ لقد أقلق بارت كثيرا فكرة ثبات المعنى، وربما كان انتقاله من البنيوية إلى ما بعدها، كما يطرح يانج Young، هو «انتقال من المدلول إلى الدال»(95)، أو هو انتقال من العلامة المكون من الدال الذي يحيل إلى مدلول ثابت أو متعال إلى العلامة المكونة من الدال الذي يحيل إلى دال آخر في سلسلة لا نهائية، إنه تحول ناحية النصية أو الدال العائم الشارد؛ إن النص لا يمكن تصوره على أنه سطر من الكلمات تطلق معنى مفردا هو رسالة الكاتب، بل هو «فضاء متعدد الأبعاد يكمن بداخله كتابات متعددة متزاوجة ومتنافسة، ولا أي منها يكون أصلا: إن النص هو نسيج من الاقتباسات، ينتج من آلاف المصادر للثقافة»(96).

ومما تجدر الإشارة إليه هو أن مقال بارت: «موت المؤلف» (1968) من أكثر مقالاته شيوعا في الأكاديمية النقدية الغربية، ولقد اقتُبس وأُشيرَ إليه في آلاف الكتب والمقالات، وأدى إلى ما أطلق عليه جراهام ألن: «الأسطورة الثقافية لـ بارت»(97). وتكمن أهميته، فيما أتصور، ليس فقط في الإعلان الجنائزي لموت المؤلف، بل أيضا في طرح مفاهيم الكتابة والنص والنصية، وهي مفاهيم ارتبطت ارتباطا وثيقا بما بعد البنيوية، وظهور مفهوم الكتابة على النحو الذي أشرت إليه سلفا يمثل، من غير شك، تحديا لفكرة البنية، لأن «أي بنية تفترض دائما مركزا، ومبدأ ثابتا، وهيراركية (تراتبية) للمعاني، وأصلا جامدا أو صلبا، إن هذه الأفكار أو التصورات هي التي وضعت الاختلاف والإرجاء اللانهائي للكتابة في موضع البحث»(98).

إن فكرة موت المؤلف هي تدمير لفكرة الأصل الذي يمكن أن يرتد إليه النص، ومن ثم تدمير لفكرة المركز. إن الكاتب «أدى وظيفة داخل المجتمع الرأسمالي بوصفه «المرتكز» An-chor لدوال العمل الأدبي، فالكاتب يُوضَع بوصفه مركزا للعمل: أي الأصل لمعنى العمل جميعه، والكاتب هو أيضا تلك الشخصية التي ينبغي على كل قراءة أن تتوجه إليه نفسه»(99). إن الكاتب وفقا لهذا التصور، يشكل مدلولا متعاليا يقف وراء العمل، يعيش ويفكر من أجله، وعلاقته به هي علاقة الأب بابنه. إن موت المؤلف أو الكاتب هو علامة التمرد على سلطة الأبوة وتدميرها، وبذلك يدخل النص إلى عالم التناص، فكل نص متناص، وكتابة متعددة، أو بعبارة بارت: «إن أي نص يتكون من كتابات متعددة، تنبثق من ثقافات متنوعة، وتدخل في حوار، وفي محاكاة تهكمية ساخرة، وفي تنازع أو خلاف»(100).

وإذا كان بارت ألح مرارا في مقاله «موت المؤلف» على الطبيعة المتناصة للنصوص، فإن ما يلفت الانتباه هو أنه لم يشر قط إلى مصطلح التناص الذي يبرز بوضوح في أعماله التالية،

لكن يبدو أن فكرة التناص هي فكرة حاسمة لطرح «نظرية النص»؛ فهذه الفكرة أكثر من غيرها قد مكنت بارت لكي «يبدأ توصيفا للنص الأدبي خارج الحدود التقليدية لصناعة الكتابة. إن الكاتب، على الرغم من كل شيء، هو مجرد مؤلف للمعاني التناصية والعلاقات»[101]. لكن لا بد من الانتباه إلى أن موت المؤلف مشروط بميلاد القارئ، أو بعبارة بارت: «ميلاد القارئ يجب أن يكون معادلا لموت المؤلف»[102]. وميلاد القارئ فيما يتصور بارت يرتبط بنظرية ما بعد البنيوية التي فككت الذات، فالقارئ هو شخص «بلا تاريخ، بلا سيرة، وبلا سيكولوجيا، إنه فقط ذلك الشخص الذي يحول المجموع إلى مفرد، والمجال نفسه لجميع الآثار التي تُشيَّد الكتابة منها»[103]. إن القارئ يتم تنصيصه Textualized، ويُخضَع للاختلاف واللعب الحر والتبعثر، فالذات التي تقرأ النص أو تقاربه، في ظل هذا التصور، تتجاوز كما يطرح ليتش، «أي مفهوم لعملية القارئ ـ النص بوصفها علاقة بسيطة للذاتية بالموضوعية»[104]. في كتابه «S/Z»، يلح بارت على نصية الذات القارئة وتصبح الذات مثل النص، مكونة من نصوص أخرى وآثار وشفرات لا نهائية مفقودة الأصل: «الأنا التي تقارب النص هي نفسها من قبل مجموع نصوص أخرى، وشفرات لا نهائية، أو بكلمة أكثر دقة، مفقودة أي مفقودة الأصل»[105]. لكن النص لن يصبح نصا إلا بوجود القارئ أو بعبارة أخرى إن النص يوجد فقط عندما يُنتَج من قبل القارئ، هنا نصل إلى أولى الخصائص التي صاغها بارت لتمييز النص عن العمل في مقاله: من العمل إلى النص (1971).

وتنبغي الإشارة قبل الشروع في عرض تلك الخصائص، إلى أن مقال بارت: «من العمل إلى النص»، يؤسس نوعا من الاستبدال أو الانتقال، وهو استبدال للمفاهيم التقليدية، التي تنبني، كما يتصور بارت على الطراز النيوتني Newtonian (نسبة إلى نيوتن)، بمفاهيم تستند على نسبية الأطر والمرتكزات المرجعية Relative of reference points، التي تنبني على علم آينشتيني Einsteinian (نسبة إلى آينشتين)[106]. هذا الاستبدال يطور، كما يطرح هيث Heath، «تحليلا فاتنا لجميع مظاهر أو أشكال اشتغال اللغة، والدال ومجال كامل للإنتاجية التي تكون لا نهائية، ولا يمكن أن يُسيطَر عليها. إن فكرة النص تستبدل، من ثم، فكرة العمل بوصفها كلية مغلقة ومحددة، وتعبيرا واضحا صريحا عن معنى أو ذات»؛ ويشير هيث إلى ما هو أبعد من ذلك حين يقرر أن هذا الاستبدال يجتاز السيميولوجيا إلى السيماناليز Semanalysis، فالمفاهيم الخاصة بالنص «تضع أسئلة نقدية للسميولوجيا تدور حول حدودها الخاصة ومفاهيمها الأساسية (التي تُؤسَّس على فكرة العلامة)، وتبدأ في استبدال السميولوجيا أيضا من حيث إنها تصبح موضوعا جديدا، وتشجع على الدراسة التفصيلية العميقة لممارسة قد تنقلها أبعد من هذه الحدود نفسها: أي الاجتياز أو العبور من السميولوجيا إلى السيماناليز»[107].

تتعلق أولى هذه الخصائص، كما أشرت سلفا، بالمنتج وما يُنتَج، أو المنتج المنجز وعملية الإنتاج. إن العمل هو ذلك الكيان المحسوس الذي يمكن أن تلمسه أو تراه، مثل كتاب يشغل موقعا على رفوف المكتبة، أما النص فهو ذلك «المجال المنهجي»؛ والفارق بينهما (العمل/ النص) يستدعي التعارض المقترح من قبل لاكان Lacanبين «الواقع» Reality و«الواقعي» Real، فـ «الواقع يكون واضحا معروضا، والواقعي يُبرهَن عليه». إن العمل يكون ثابتا أما النص فإنه «يُجرَّب من خلال نشاط ما وإنتاج ما»، وما يقوم بهذا النشاط وعملية الإنتاج أو «التجريب» هو القارئ. إن النص «لا يمكن أن يتوقف (على رفوف المكتبة مثلا)، فلحظته التشييدية ارتحالية أو اجتيازية Traversal، فالنص يمكن أن يجتاز العمل أو العديد من الأعمال (P.57-8).

ومادام النص لا يتوقف، فإنه «لا يمكن أن يُدرَك من خلال تراتبية (هيراركية) ما أو حتى من خلال تقسيم بسيط للأنواع أو الأجناس الأدبية». تلك هي الخصوصية الثانية التي يتمايز بها النص على العمل. إن النص لا يقبل الانصياع إلى تلك التقسيمات، بل يقوم بعملية تدمير لها، هذا يُمكِّنه من الاستمرارية واجتياز الحدود، بعبارة أخرى: إن النص يتجاوز عن السائد ويدمره، فالنص يحاول أن يموقع نفسه وراء الحدود (P.58).

إن قدرة النص على اجتياز الحدود تجعله مرتبطا بلعبة الدال أو مراح الدال العفوي الذي لا يحيل إلى مدلول مسيج، ولكن يحيل إلى سلسلة من الدوال اللامتناهية، هنا نصل إلى الخصوصية الثالثة التي يتمايز بها النص عن العمل. إن العمل ينغلق على مدلول محدد، أي أنه «يوظَّف بوصفه علامة عامة، ويكون طبيعيا أنه ينبغي أن يمثل مقولة مؤسسية لحضارة العلامة»؛ وحضارة العلامة هي حضارة التسليع والاستهلاك، على النقيض من ذلك، يمارس النص «تأجيلا لا نهائيا للمدلول، والنص يكون معوقا Dilatory، ومجاله هو ذلك الدال؛ والدال يجب ألا يُصوَّر بوصفه «القسم الأول من المعنى»، أي رواقه المادي، ولكن بالأحرى، على النقيض من ذلك، آثاره Aftermath». إن النص يشير إلى لا نهائية الدال واللعب الحر أو «التوالد المستمر للدال»، ولذلك يدمر النص المركز، «إنه يتم تشييده أو بنينته ولكن بلا مركز، وبلا انغلاق»، أو بعبارة أخرى: إن النص يشبه اللغة: «نسق بلا نهاية أو مركز» (P.58-9).

وتتعلق الخصوصية الرابعة التي يتمايز بها النص على العمل بتعددية النص، «ذلك لا يعني فقط أن له معاني متعددة ولكنه ينجز أو يحقق تعددية Plurality المعنى ذاتها: أي تعددية لا يمكن اختزالها». إن النص هو اجتياز وعبور وارتحال دائم، ولا يعتمد على تأويل ينتهي به إلى معنى محدد أو مدلول متعال ثابت، بل يعتمد على «الانفجار، على التبعثر». فتعددية النص لا تعني غموض محتواه، بل هي تعددية الدوال التي تنسجه، فالنص نسيج، ولا يمكن أن يكون نصا إلا من خلال اختلافه، والاختلاف «لا يعني تفرده Individuality»، بل يشير إلى طبيعته المتناصة، فالنص منسوج كاملا من «الاقتباسات، والمرجعيات، والترددات: أي اللغات

الثقافية». هذه الطبيعة المتناصة تضعه دائما في موضع الارتحال الدائم، والاختلاف، وانتهاك الحدود وتجاوزها، وتجعله قابلا للإدراك من خلال استراتيجية التناص، ذلك لأن «النص نفسه يكون متناصا Intertext لآخر». واستراتيجية التناص لا تبحث عن أصل المعنى، عن «المصادر والتأثيرات لعمل ما التي يمكن أن ترضى أسطورة الأبوة وخرافة النسب، إن اقتباسات أي نص، يكون مؤلفا منها، تكون مجهولة الأصل ولا يمكن استردادها، ومن ثم مقروء من قبل: إنها اقتباسات بلا علامات تنصيص» (P.59- 60).

وتتعلق الخصوصية الخامسة التي يتمايز بها النص على العمل بفكرة الأبوة Filiation. إن العمل يُدرَك في التصورات التقليدية من خلال فكرة الأبوة أو النسب، فالكاتب في ظل هذه التصورات يكون معروفا بأنه «الأب، المالك لعمله، والعلم الأدبي، من ثم، يعلمنا أن نحترم المخطوطة التي لم تطبع Manuscript والمقاصد المعلنة للكاتب، والمجتمع يسلم بشرعية علاقة الكاتب بعمله». يقوم النص بعملية تدمير لتلك الأبوة وشرعية النسب، مستبدلا بها شرعية الدال الفاقد لأصله ونسبه، إن النص «يُقرأ من دون تسجيل الأب Fathers inscription واستعارة النص تكون منفصلة عن استعارة العمل، فالأخيرة تشير إلى الصورة لأصل ما Organism واستعارة النص هي تلك الشبكة». النص يتخلق من الكاتب ويقضى عليه، ويستبدل به فاعلية التناص، إن الكاتب لا يمكن أن يعود من خلال نصه، «إنه يصبح كاتبا ورقيا»، أو بعبارة أخرى: «إن الأنا التي تكتب النص لم تكن مطلقا أي شيء سوى أنا ورقية» (P.61-2).

النص إنتاجي والعمل استهلاكي، تلك هي الخصوصية السادسة التي يتمايز بها النص على العمل، فالعمل «موضوع للاستهلاك»، ويخضع لما يطلق عليه ثقافة الاستهلاك Consumer Culture، أما النص فإنه يدفع العمل ناحية اللعب الحر والإنتاج، ويجنبه الوقوع في أسر الاستهلاك، هذا يعني أن النص «يتطلب محاولة لإلغاء (أو على الأقل إنقاص) المسافة بين الكتابة والقراءة، ليس بإسقاط القارئ المكثف على العمل، ولكن بوصل الاثنين معا في كل واحد، وفي الممارسة الدالة نفسها». إن القراءة الاستهلاكية ليست لعبا بالنص، واللعب Playing يجب أن يدرك بمعنى متعدد: «النص نفسه يلعب (مثل باب يلعب على مفصله متحركا من الأمام والخلف...)، والقارئ يلعب على جانبين: إنه يلعب في النص... أي أنه يبحث عن ممارسة تعيد إنتاجه... ويلعب النص»، أي أنه يؤديه مثلما يؤدي عازف الموسيقى لحنا يختلف مع كل مرة يلعبه أو يؤديه. إن القراءة الاستهلاكية هي المسؤولة بطريقة واضحة عن الملل الذي نشعر به: أن تمل ذلك يعني أن «المرء لا يمكن أن ينتج النص أن يلعبه، أن يحرره أو يطلقه، وأن يجعله مستمرا» (P.62-3).

أما الخصوصية السابعة والأخيرة التي يتمايز بها النص على العمل، فهي ترتبط بفكرة اللذة أو المتعة. إن ارتباط العمل بالقراءة الاستهلاكية تجعل متعة قراءته استهلاكية وجزئية أيضا، لأنها

تؤسَّس على أن المرء لا يمكنه أن يعيد كتابة ما كتبه كتاب مثل بروست وفلوبير وبلزاك وحتى ألكسندر ديماس، وبطبيعة الحال لن يتمكن اليوم من أن يكتب مثلهم، هذه المعرفة المحبِطة (بكسر الباء) تكفي لكي تعزل القارئ أو تفصله عن إنتاج هذه الأعمال. إن النص «يكون متصلا بالبهجة Delectation، أي اللذة من غير انفصال... إنه يشارك من خلال طريقته في اليوتوبيا الاجتماعية». إن اللذة لا تفارق النص من حيث كونه نشاطا إنتاجيا بهيجا (P.63-4).

هذه هي الخصوصيات المرتبطة بالنص والتي يمكن إجمالها، مع قدر من الاحتراز، في فكرة النصية والكتابة؛ ولذلك فإن بارت ينهي مقاله بالتأكيد على أن «نظرية النص يمكن أن تقترن فقط بممارسة ما للكتابة» (P.64). وممارسة الكتابة هي التدمير لكل صوت ولكل نقطة بداية أو أصل، إنها تحيل إلى فكرة الدال العائم الشارد الذي يبحث عن مدلوله ولن يجده، وإن وجده فإنه يتحول إلى دال آخر وسلسلة أخرى من الدوال. في لعبة الدال لا يمكن للمرء أن يجزم بمدلول مفرد، متعال، ثابت. وإذا طرحنا الدال Differance (الاختلاف ـ الإرجاء) على سبيل المثال، الذي نحته دريدا نفسه لوصف فاعلية الكتابة، فإننا سوف نلاحظ ـ كما لاحظ نوريس Norris من قبل بأنه يعاني اضطرابا على مستوى الدال، لأنه «يظل معلقا بين فعلين في اللغة الفرنسية: أن يختلف وأن يرجئ»[108]. إن لعبة الدال تقودنا حتما إلى هذه الملاحظة، إنه ليس ثمة معنى ثابت محدد لـ «الاختلاف ـ الإرجاء»، إن المعنى قد عُلِّق أو أُرجئ إلى الأبد، ولا يستطيع أي منا أن يجزم بأن دريدا عندما يوظف هذا الدال أو يستخدمه في كتاباته إن كان يقصد به الاختلاف أو الإرجاء أو كلاهما معا. إن «الاختلاف ـ الإرجاء» ليس «مفهوما ثابتا، ولا يمكن أن يوظف بوصفه مدلولا ثابتا، ومن ثم فإنه يمزق ويفكك التراتبية (الهيراركية) المؤسسة تقليديا بين المدلول والدال، الكلام والكتابة، العمل والنص»[109].

إن بارت يعي تماما لعبة الدال، ولا ينكر أن هذه اللعبة هي من صنع جاك دريدا، لكنه يسهم في إتمام اللعبة، وربما نلاحظ أن كتابة بارت ذاتها تسير وفقا لتلك اللعبة، فهي كتابة «تختفي فيها المسافة بين التأصيل النظري والإنشاء الإبداعي، إذ حين يكون النقد كتابة بالمعنى المحدث للكتابة فإن النزوع العام إلى تدمير مركزية «اللوجوس» يعني تدمير مركزية المفهوم الوحيد الذي يمكن أن تؤديه الكلمات التي يكتبها الناقد. وفي الوقت نفسه يعني هذا النزوع إطلاق حرية القارئ في إعادة ما خطه الكاتب بارت من كتابه يمكن أن تتولد بها كثرة من التفسيرات»[110].

وإذا كانت الكتابة هي لعبة الدال، فإن بارت لا يمل الحديث عن الطبيعة المتناصة لتلك الكتابة. هذه الطبيعة تدمر المصدر والتأثير والأبوة، وتنفتح فقط على الدوال مجهولة المصدر والنسب. إن النص «يعيد توزيع اللغة (إنه يكون المجال لإعادة التوزيع هذه). وأحد السبل لهذا التدمير. التشييد (أي إعادة التوزيع) يكون إبدال النصوص... إن أي نص هو متناص؛ فالنصوص الأخرى تكون حاضرة داخلة... أي نص هو نسيج جديد من الاستشهادات القديمة.

إن بعضا من الشفرات والصيغ، والنماذج الإيقاعية، وشذرات أو متفرقات اللغات الاجتماعية ترحل إلى النص ويُعاد توزيعها داخله، لأن اللغة تكون هناك دائما قبل وحول النص. والتناص، الشرط لأي نص أيا ما يكون، لا يمكن، بطبيعة الحال، اختزاله أو إنقاصه إلى مشكلة المصادر والتأثيرات؛ فالمتناص هو المجال العام للصيغ مجهولة المصدر، وأصلها لا يمكن أن يكون موجودا أبدا، وللاقتباسات اللاواعية والآلية Automatic المطروحة بلا علامات تنصيص. إن مفهوم المتناص، إبيستمولوجيا، هو ما يجلب إلى نظرية النص كتاب أو مجلد النشاط الاجتماعي Sociality: أي اللغة برمتها، السابقة والمعاصرة»[111].

لا يبدو غريبا أن يتردد في لعبة الدال عند بارت أطروحات كرستيفا حول التناص والنص بوصفه إنتاجية، لأن كرستيفا، كما يطرح بارت في مراجعته لكتاب «سميوتيك»، «تقدم إلينا نظرية في السميولوجيا: أي أن السميوطيقا يجب أن تكون نقدا للسميوطيقا»[112]. ولأن كرستيفا قدمت تلك النظرية والمفاهيم المرتبطة بها مثل التناص والنص والإنتاجية «لكي تواجه الأنظمة المغلقة للبنيوية مفضلة عليها الأنظمة المفتوحة لما بعد البنيوية»[113]. إن بارت، مثل كرستيفا، يقوم بعملية مواجهة للأنظمة المغلقة للبنيوية، مستبدلا إياها بلعبة النص والدال والكتابة التي تفتح هذه الأنظمة على ما سواها، وفي ظل عملية الاستبدال هذه لا يكف بارت عن استدعاء كرستيفا ودريدا وغيرهما.

فيما يخص فكرة التناص، فإن بارت يقر - في أكثر من موضع - بأن الفكرة تعود إلى كرستيفا. في كتابه «التحدي السميوطيقي» يقرر أن النص يشير إلى نصوص أخرى، وهذه الخاصية يطلق عليها، «التناص»، وهي فكرة «مقترحة من قبل جوليا كرستيفا، إنها تتضمن أن أي ملمح في الخطاب يرتد إلى نصوص أخرى»[114]. وربما لا نفهم كثيرا ما يطرحه كودن Cud-don بأن منظورات كرستيفا حول التناص «تختلف تماما عن تلك التي يطرحها رولان بارت»[115]؛ وكودن لم يقدم إلينا شرحا لذلك أو يوضح ما نوع الاختلاف بين كرستيفا وبارت، وربما لا نجد فرقا جوهريا بين ما تطرحه» كرستيفا وما يطرحه بارت، لسبب بسيط هو أن هذه الفكرة تُقدَّم في الحلقة البحثية لـ بارت، وكرستيفا وبارت يطرحان فكرة التناص لتأكيد الطبيعة الإنتاجية للنصوص. لكن يمكن أن نجد اختلافا جوهريا بين ما يطرحه بارت وكرستيفا حول فكرة التناص وما يطرحه جيرار جينيت حول الفكرة ذاتها، إنني أعتقد أن جينيت يؤمن بفاعلية النسق المغلق، وربما يتجاوب معه مايكل ريفاتير Michael iffaterre في ذلك بتشديده على الاكتفاء الذاتي للنص. إن هذا هو ما سوف نفحصه في الفقرة اللاحقة.

لست بحاجة إلى أن أكرر المبادئ التي أُسست عليها البنيوية، ولكن أظن أنني بحاجة إلى أن أؤكد أن البنيوية روجت لفكرة البيوطيقا أو الشعرية. في كتابه «البيوطيقا البنيوية» (1975)، الذي أسهم مع كتابات أخرى في ترويج الوعي البنيوي داخل الأكاديمية الأمريكية. يطرح كولر أن

البيوطيقا هي نظرية في القراءة ولديها تاريخ طويل يمتد إلى بيوطيقا أرسطو، لكن البنيوية أعادت تركيز الانتباه إلى فكرة البيوطيقا بعيدا عن تلك التقاليد، وكان ما يشغلها هو الأنساق أو الأنظمة، ويستشهد كولر بمقولة جينيت التي ترى أن الأدب «يشبه أي نشاط آخر للعقل، يُؤسَّس على مواضعات Conventions لا يكون، مع بعض الاستثناءات، على وعي بها»[116]. هذه المواضعات أو الأنساق هي ما شغلت البيوطيقا البنيوية، ولكي تُوصَف هذه الأنساق وتلك المواضعات، فإن البنيوي أو البيوطيقي يقوم بعملية عزل لهذه الأنساق ليصبح الأدب كيانا مغلقا على نفسه، ترتد فيه النصوص الأدبية المتنوعة إلى أنساق كلية أو بنية عامة مجردة تشبه كلية العقل الإنساني، لكن كولر سرعان ما هجر البنيوية ومفاهيمها إلى مفاهيم ما بعد البنيوية، وتشكك كثيرا في أن البنيوية التي طرحت مشروع البيوطيقا «لم تنجح في فرض هذا المشروع، أي التقرير التنظيمي للخطاب الأدبي»[117]. أما جينيت فهو يؤمن بفاعلية النسق المغلق، ويثق بالطرح البنيوي لفكرة البيوطيقا. هذا، ربما أتصور ذلك، ما دفع ريتشارد ماكسي، في تقديمه للترجمة الإنجليزية لكتابه «النصوص الموازية: عتبات التأويل» (1997)، إلى أن يصف جينيت بأنه «المكتشف الجسور والمثابر - إلى حد كبير - في زمننا للعلاقات بين النقد والبيوطيقا»[118].

وفيما يخص فكرة التناص، فإننا سوف نعمد إلى ما قدمه جينيت حولها، وحول غيرها من الأفكار التي تتعلق بالعلاقات بين النصوص، في كتابه «طروس: الأدب في الدرجة الثانية». ولا نعتقد أن جينيت قد قدم تطويرا لفكرة التناص، وربما نعتقد أيضا أن ما قدمه حول فكرة «النصية المتفرعة» Hypertextuality ليس تطويرا لها. إن جينيت يمكن أن يوصف بأنه «بيوطيقي» بالدرجة الأولى، وتصنيفه العلاقات بين النصوص هو تصنيف يقع، فيما أظن، في إطار البيوطيقا، ولا نظن أنه تجاوز البيوطيقا البنيوية إلى شكل مفتوح لها. وربما لا نطمئن كثيرا إلى ما طرحه جيرار برنس في تقديمه للترجمة الإنجليزية لكتابه «طروس» من أن:

«اكتشاف جينيت يؤسس مثالا رائعا لما يطلق عليه البنيوية المفتوحة»، وليس بالأحرى الإلحاح على «النص ذاته»، وانغلاقه، والعلاقات داخله التي تجعله ما يكون؛ إنه (أي جينيت) يركز على العلاقات بين النصوص، والطرق التي تعيد قراءة وكتابة نص من النصوص نص آخر، و«النقل المستمر أو الغطاء النصي المتعالي Transtextual Perfusion» للأدب. ولكن اكتشاف جينيت يكون مفتوحا في وجوه أخرى، فإذا استخدم المعايير (العلائقية Relational) البنيوية لكي يصف الأنواع المختلفة للنصية المتفرعة، فإنه لا يتجاهل الأنواع الوظيفية: المحاكاة التهكمية أو الساخرة Parody والتقليد الساخر أو التحريف Travesty، والنقل Transposition، التي تنتج جميعا من التحول النصي، في حين تنتج المعارضة Pastiche، والكاريكاتير Carica-ture، والتزييف أو الاختراع Forgery من المحاكاة Imitation؛ ولكن المحاكاة التهكمية والمعارضة يكون كلاهما هزليا Ludic، والتقليد الساخر أو التحريف والكاريكاتير يكون كلاهما هجائيا

Satiric، والنقل والتزييف أو الاختراع يكون كلاهما جديا Serious. وإذا فضل جينيت الطريقة المحايثة (السينكرونية) للعرض؛ فإنه لا يتجاهل التعاقب (الديكروني)... وإذا اشتغل بوصفه بيوطيقيا، فإنه يشتغل بوصفه ناقدا»[119].

هل ما قدمه جينيت في كتابه «طروس» من وصف للعلاقات بين النصوص والأنواع المختلفة للنصية المتفرعة يمكن أن يوصف بأنه انفتاح بنيوي؟ لا أظن ذلك، لأن جينيت كان حريصا فقط على تطوير فكرة البيوطيقا لتشمل العلاقات بين النصوص، هذه العلاقات لم تتجاوز مؤسسة الأدب ذاتها أو نص الأدب. إنني أعتقد أن جينيت كان مشغولا بصناعة قوانين العلاقات بين النصوص، لكن هذا الانشغال كان يؤكد انغلاق مؤسسة الأدب على نفسها. إن انفتاح البنيوية لا يعني الانشغال بعلاقات النصوص فقط، وإنما يعني أيضا تجاوز النسق المغلق، أي تجاوز مؤسسة الأدب إلى نصوص أخرى غيره، والانفتاح على لعبة الدال، والتأكيد على الطبيعة الخلافية الإرجائية للكتابة، والانفلات إلى فكرة النص المشيد من نصوص أخرى مجهولة الأصل يمكن أن تكون نصوص الثقافة والمجتمع برمتها.

لقد افتتح جينيت كتابه «طروس» باستعادة ما طرحه سلفا في كتابه: «مدخل إلى النص الجامع» (1979) من أن موضوع البيوطيقا «ليس النص المنظور إليه من خلال تفرده أو تميزه (فتلك مهمة النقد على نحو ملائم للغاية)، ولكن بالأحرى جامع النص Architext أو النصية الجامعة Architextuality، إن أراد المرء ذلك» (P.1). هذه النصية الجامعة يمكن أن يقال عنها، كما يتصور جينيت، إنها تشبه أدبية الأدب، وهي تعني «مجموع الأصناف العامة والمتعالية (أي أنواع الخطاب وأشكال التلفظ والتعبير، والأنواع الأدبية)، التي ينبثق منها كل نص مفرد»(P.1). في كتابه «طروس» يعاود جينيت النظر في موضوع البيوطيقا محاولا أن يقدم تطويرا لموضوعها أو بالأحرى توسعا يشتمل على العلاقات بين النصوص، ويصبح موضوع البيوطيقا ليس فقط النصية الجامعة، وإنما يخص أيضا «النصية المتعالية» Transtextuality أو «التعالي النصي للنص»، التي عُرِّفت من قبل بطريقة أولية بوصفها «كل ما يضع النص في علاقة، سواء كانت واضحة أو خفية، بنصوص أخرى. فالنصية المتعالية تسير أبعد من ذلك، وفي الوقت نفسه تفترض أو تتضمن النصية الجامعة، بالإضافة إلى أنواع أخرى للعلاقات النصية المتعالية»(P.1).

إن إلحاح جينيت على ربط موضوع البيوطيقا بـ «النصية المتعالية» يكشف عن ثقته بالنص المغلق، فالنصية المتعالية، كما يطرح جراهام ألن، «هي نسخة جينيت للتناص... لأنه يرغب في أن يوظف هذا المفهوم لكي يحدد الطرق التي يمكن من خلالها تأويل وفهم النصوص نسقيا، ولأنه يرغب في أن يبعد مقاربته عن المقاربات الما بعد بنيوية، فإنه يصوغ مصطلح النصية المتعالية لكي يغطي جميع أشكال الظاهرة موضع البحث، ومن ثم يقسمه إلى خمسة تصنيفات معينة»[120].

يمثل «التناص» النوع **الأول** من أنواع العلاقات الخاصة بالنصية المتعالية، ويشير جينيت إلى أنه اكتُشِف من قبل جوليا كرستيفا، لكنه لا يحدثنا عن طبيعة الاكتشاف بل يقرر سريعا بأنه يعرفه في معنى مقيد للغاية، وهو: «علاقة حضور مشترك Copresence بين نصين أو عدة نصوص» (P.1)، أو بعبارة أخرى: «الحضور الفعلي لأحد النصوص داخل نص آخر» (P.2). إن التناص قد أُنقِص واختُزِل إلى علاقة حضور مشترك أو حضور فعلى لنص ما داخل نص آخر، ولذلك بدا التناص مرتبطا بالممارسة النقدية التقليدية، فهو يحيل إلى مفاهيم الاقتباس والسرقة والإلماع أو الإلماح، ولم يعد التناص مقترنا بالعمليات السميوطيقية للدلالة الثقافية والنصية. إن جينيت حين يعيد توصيف التناص في معنى محدد ومختزل فإنه «يقدم إلينا علاقة تناصية تداولية يمكن تحديدها إلى حد بعيد بين عناصر معينة لنصوص مفردة»[121]. وما يقدمه جينيت يلغي ارتباط التناص بفكرة النصية أو لعبة الدال أولا، ثم يقطع صلة المصطلح بفكرة الإنتاجية التي ألحت عليها كرستيفا ثانيا؛ ولذلك لم يحدثنا عن كرستيفا وبارت، وإنما استدعى مايكل ريفاتير وحاول انتقاده (P.2-3)؛ وربما أتصور أن استدعاء ريفاتير له دلالته، لأن ريفاتير يؤمن مثل جينيت بفكرة أدبية الأدب والنص المغلق أو النص المكتفى بنفسه، لكن معالجته لفكرة التناص اختلفت من غير شك عن معالجة جينيت.

والنوع الثاني من أنواع علاقات النصية المتعالية هو ما يطلق عليه جينيت «النص الموازي» Paratex، وهي علاقة أقل وضوحا وأكثر بعدا، وقد خصص لها جينيت كتابا بأكمله أشرت إليه سلفا، ويقصد جينيت بالنص الموازي:

«جميع المعلومات أو البيانات Data الهامشية والتكميلية التي تدور حول النص: إنه يتضمن أو يشمل (أي النص الموازي) ما قد يطلق عليه المرء العتبات المتنوعة: الخاصة بالكاتب أو المحرر (أي العناوين، والإعلانات عن المنشور، والإهداءات، والعبارات المقتبسة التي يتصدر بها كتاب أو فصل من كتاب، والمقدمات، والملاحظات)، والمرتبطة بالوسائل الناقلة Media (أي المقابلات مع الكاتب، والملخصات الرسمية)، والعتبات الخاصة (أي المراسلات والانكشافات المدروسة وغير المدروسة)، ويضاف إلى هذه الأشياء الأدوات المادية للإنتاج والتلقي»[122].

والنوع الثالث من أنواع النصية المتعالية هو ما يطلق عليه جينيت: النصية الشارحة Meta-textuality، وهي العلاقة «الملقبة عادة بـ «التعليق» Commentary، إنها تربط نصا معينا بنص آخر، يتحدث عنه دون الاستشهاد به بطريقة ضرورية (أي من دون استدعائه)، بل أحيانا من دون تسميته... إنها علاقة نقدية متقنة»(P.4). ويشير جينيت إلى أنه أُجريت دراسات كثيرة عن شرح النصوص الشارحة Meta-Metatexts، ولكنه غير متأكد إن كانت هذه الدراسات قد تأملت تلك العلاقة أم لا(P.4).

والنوع الثالث من النصية المتعالية يخص النصية الجامعة التي تحدثنا عنها من قبل، وهو نوع أكثر تحديدا وأكثر تضمنا، ويشتمل «على علاقة تكون صامتة أو ساكنة Silent بطريقة كاملة، ويُعبَّر عنها بالتنويه النصي الموازي»(P.4)، أي ما يظهر على صفحة الغلاف مثل: قصائد، أو مقالات، أو رواية، أو قصة، أو غير ذلك. هذه العلاقة تشير إلى الخصوصية النوعية للنص وما يقوم بتحديد هذه الخصوصية ليس النص ذاته، وإنما القارئ أو الناقد أو الجمهور على وجه العموم، «فهؤلاء قد يرفضون الأوضاع المزعومة للنص عن طريق نصه الموازي»(P.4).

أما **النوع الرابع**، الذي أُخِّر عمدا لأنه المفهوم المركزي الذي يقوم عليه كتابه «طروس»، أو بتعبير جينيت: «إنه وحده فقط الذي سوف يشغلنا مباشرة هنا»(p.5)، فإن جينيت يطلق عليه مسمى «النصية المتفرعة»، ويقصد به «أي علاقة تربط نصا ما (B) (وسوف أطلق عليه النص المتفرع Hypertext) بنص سابق (A) (وبالطبع سوف أطلق عليه النص الأصلي Hypotext)» (P.5). إن هذه العلاقة تختلف عن علاقة الشرح أو التعليق، ويجب النظر إليها من زاوية أخرى، وهي زاوية التحويل. ويضرب جينيت مثالا على عملية التحويل بنصي: «الإلياذة» و«عوليس»، فهما عملان متفرعان عن نص واحد أصل هو «الأوديسا». إن النصين قد حُوِّلا من الأوديسا لكن لم يقدما شرحا أو تفسيرا لها (P.5-6).

لكن ما يلفت الانتباه في طرح جينيت للنصية المتفرعة هو إلحاحه على فكرة الأصل والفرع، اللاحق والسابق، التي تؤسس - إلى حد كبير - نوعا من الهيراركية أو التراتبية التي تجعل الأصل في مرتبة أعلى من مرتبة الفرع، وعلى الرغم من أن جينيت لم ينص على ذلك، فإنه يمكن فهمه ضمنا، يكتب جينيت:

«إن ما أطلق عليه النص المتفرع هو أي نص مشتق من نص سابق، إما من خلال التحويل البسيط، الذي سوف أطلق عليه منذ الآن «التحويل»، أو من خلال التحويل غير المباشر، الذي سوف ألقبه بالمحاكاة»(P.7).

إن النص المتفرع أو اللاحق يرتد إلى نص أصل أو سابق محدد، لكن هل يرتد إلى نصوص أخرى لا نهائية؟ ويرتد إلى نصوص تنتمي إلى مؤسسة غير مؤسسة الأدب؟ وهل التحويل البسيط والتحويل غير المباشر أو المحاكاة يشير إلى أن النصوص تقوم بعملية تحويل آثار لا نهائية مفقودة الأصل؟ لا أظن ذلك، ومهما حاول جينيت أن يقنعنا بأن «النصية المتعالية» بأنواعها الخمسة التي حددها هي «أشكال للنصية»(P.8)، فإن النصية لا تخرج عن مفهوم البنية المكتفية بنفسها والمنغلقة على مركز واحد ثابت، وأقصد بالبنية المكتفية بنفسها هي بنية الأدب على جهة العموم، بنية الأصل والمركز. وإذا كنا نلمح ظلا باهتا لـ كرستيفا فيما يخص فكرة التحويل، فإن التحويل لا يعبر بطريقة أو بأخرى عن الطبيعة الإنتاجية للنصوص، أي الامتصاص

والتشرب، ومن ثم نقل الأنظمة داخل نظام جديد يختلف عن تلك الأنظمة التي حولها. لقد كانت فكرة التحويل عند جينيت مرتبطة بفكرة المصدر أو الأصل والفرع الذي يرتد إليه، ولذلك فإن أطروحات جينيت، كما يطرح كومباجنون، «تستبدل بطريقة بسيطة للغاية التصورات القديمة لـ «المصدر» و«التأثير» المحببة إلى التاريخ الأدبي لكي تعين العلاقات بين النصوص»[123].

إن جينيت فيما أعتقد، كان مخلصا للبيوطيقا وتطوير موضوعها ليشمل علاقات النصوص أو بعبارة أخرى: صناعة القوانين الخاصة بالعلاقات بين النصوص. وربما يظن المتأمل لعنوان كتابه «طروس: الأدب في الدرجة الثانية» أنه يطرح طبيعة الكتابة المنقطعة عن كل نقطة أصل وكل نقطة بدء من حيث إن «الطرس» Palimpsest هو رق من الجلد يكتب عليه ثم يمحى وتعاد الكتابة عليه في سلسلة لا نهائية، بالمعنى الذي يجعل من الكتابة مكانا لارتحال آثار لا نهائية، لكن العنوان الشارح أو النص الموازي، إذا استخدمنا مصطلح جينيت نفسه، «الأدب في الدرجة الثانية» لا يشير إلى الانقطاع عن كل أصل أو عن الدرجة الأولى من الكتابة، فهو متصل بها اتصال الفرع بالأصل، اللاحق بالسابق، المعلول بالعلة، يقول جينيت:

«دعنا نضع التصور العام لأي نص في الدرجة الثانية... أقصد أي نص مشتق أو منبثق من نص آخر موجود سلفا»(P.5).

ولذلك فإنه:

«ليس ثمة عمل أدبي لا يستدعي... عملا أدبيا آخر وبهذا المفهوم تكون الأعمال جميعا متفرعة نصيا»(P.9).

ربما أتصور أن جينيت كان يبعد نفسه عن التصورات الما بعد بنيوية، فهو يعيد ترتيب العلاقات بين النصوص من منظور البيوطيقا، وليس من منظور التبعثر والتشظي، فالنص يعاد تأمل علاقته بغيره من منظور الفرع والأصل، اللاحق والسابق، وليس من منظور يضع النص موضع الانفجار والتبدد، أو على حد تعبير بارت إن النص «ينفجر ويتبدد»[124].

أشرت سلفا إلى أن ثمة اشتراكا بين جينيت وريفاتير، ولذلك استُدعي وانتُقِد من قبل جينيت؛ وأشرت أيضا إلى أن ثمة اختلافا في مفهوم التناص عند كل منهما. يرى جينيت أن استخدام ريفاتير لفكرة التناص تبدو متسعة للغاية لتصل إلى حد المطابقة بين التناص والأدبية، أو بين التناص وفكرة جينيت عن النصية المتعالية، وتطبيقه لها، كما يطرح جينيت، مصحوبة بالتقييد الجزئي، لأن «العلاقات التي يفحصها دائما تهتم بالبينات الدقيقة Micro-structures الدلالية - السميوطيقية، التي تُلاحَظ على مستوى جملة، أو مقطع، أو نص قصير شعري على وجه العموم»(P.2).

لم يهتم ريفاتير كثيرا بفكرة البيوطيقا، وإنما كان اهتمامه منصبا على النقد العملي Practical Criticism، لأنه يعتقد أن «البنية الدالة في أي عمل أدبي هي تلك التي يمكن للقارئ أن

يدركها، إنه يرفض البحث البنيوي للنحو العميق Deep Grammer في الأدب، ويرفض أيضا التصور الذي يرى أن جميع الأعمال الأدبية لنوع معين تشترك في البنية نفسها»[125]. إن ريفاتير يعتقد، مثلما يعتقد النقاد الجدد، في تفرد العمل الأدبي واكتفاءه الذاتي، ولم يكن التناص عنده سوى أداة منهجية للقراءة الدقيقة أو الفاحصة، وكان إلحاحه على دور القارئ في إنتاج الدلالة الأدبية هو تأكيدا لفكرة النصية؛ والنصية عند ريفاتير تشير إلى «تعقيد الملامح الشكلية والدلالية التي تخص نصا مكتفيا بنفسه، ومنسجما ومتحدا وتمنح صفة الشرعية لأشكاله»[126]. فكرة النصية عند ريفاتير لا تشير إلى لعبة الدال أو الدال العائم، ولكنها تقترن بعملية تفرد النص وتميزه وتعقيده، ومن ثم انغلاقه. إن ريفاتير، كما يطرح كولر، يرث مفهوم النص في النقد الجديد ويعبر عنه، «فالنصية لأي نص (أي جوهره بوصفه نصا) هي تعقيد التنظيم الداخلي الذي يضعه بعيدا عن أي سياق»[127]. وإذا كان النص منعزلا عن أي سياق ومكتفيا بنفسه، فكيف يباشره القارئ من منظور التناص؟

إن ريفاتير يعتقد أن «الجوهر الأساسي للخبرة الأدبية هو تلك الحالة المدرِكة (بكسر الراء) المعروفة بالتناص، فالنص لا يشير إلى موضوعات خارج نفسه، ولكن إلى متناص ما. إن الكلمات في النص تدل ليس بالإشارة إلى الأشياء ولكن بالافتراض القبلي لنصوص أخرى»[128]. هنا يتعاظم دور القارئ ويصبح دورا مركزيا في اكتشاف المعنى المرتبط بالمتناص أو الافتراض القبلي لنصوص أخرى، ولذلك فإن الظاهرة الأدبية «ليست النص فقط، ولكن أيضا قارئه وجميع التفاعلات الممكنة للقارئ مع النص»[129]. وإذا كانت الظاهرة الأدبية تشير إلى النص المتفرد ودور القارئ في تفجير طاقاته الدلالية فإن التناص «يجعل النص ما يكونه»، أو بعبارة أخرى: إن التناص هو «نمذجة الإدراك وفك مغاليق النص من قبل القارئ»[130]. فالتناص إذن مرتبط بالقارئ وليس مرتبطا بالنص ذاته المكتفي بنفسه، إنه يشير إلى «عملية ما تختص بعقل القارئ، لكنها عملية إجبارية ضرورية إلى أي تفكيك للشفرة Decoding النصية. إن التناص يكمل بطريقة حتمية تجربتنا النصية، إنه الإدراك بأن قراءتنا للنص لا يمكن أن تكون مكتملة أو مرضية من غير فحص المتناص»[131].

إن التناص هو خبرة القارئ أو تجربته في قراءة النص، أو هو «وعي القارئ بالتنوع البنيوي»، فالقارئ عندما يكتشف أن أي نص يقترح نصا آخر، فإن «الأخير يزود المتقدم بوسائل تأويله، وتسويغ خصوصياته الشكلية والدلالية، هذا لا يعني أن نقول إن المتناص ينير Glosses أو يشرح النص، يوضح أو يعلن ما يكون غامضا أو متضمنا فيه. المتناص، بالأحرى، هو نص آخر أو مجموع نصوص أخرى... تشترك مع معجم النص وبنياته الذي نقوم بقراءته»[132].

لم يكن التناص عند ريفاتير صفة ملازمة للنصوص، ولكنه صفة ملازمة لعملية تأويله بالمعنى الذي يربطه بخبرة القارئ وتجربته في قراءة النص؛ والمتناص هو نص أو نصوص

تشترك مع معجم النص وبنياته. هذا ما يحفظ للنص استقلاله واكتفاءه الذاتي، ويقيه في الوقت نفسه من عملية التبدد والانفجار والتشظي. إن النص لم يصبح لعبة الدال التي تعيد ما كتب سلفا، ولكنه أصبح لعبة القارئ الذي يجتهد في أن يجد المعنى سواء عن طريق المتناص أو غيره، وأن يفسر غموضه وتعقيداته التنظيمية. إن النص ينطوي على مركز على أصل، هو خصوصياته وتعقيداته التنظيمية. إن ما يجعل جينيت قريب الشبه بريفاتير هو احتفاء كل منهما بفكرة الأصل أو المركز.

إن التناص كما أشرت سلفا ليس مصطلحا شفافا، فهو ينطوي على تعقيد نظري وتتجلى خطورة استخدامه من قبل النقاد في أن يتحول إلى ما يرغب فيه الناقد أو يتمناه، وربما يصبح تأويل النص من خلال فكرة التناص بحثا عن المصادر والتأثيرات أو البحث عن أصول النصوص. ينبغي أن نضع في حسباننا أن التناص يختلف عن كل ذلك، فهو ليس دراسة النص بوصفه فرعا لأصل سابق عليه، أو ما يمكن أن يكتشفه القارئ من المتناصات التي تكمن داخله مع الإبقاء على فكرة اكتفاء النص بنفسه وانغلاقه على بنية محددة. إن التناص هو علامة التحول من البنيوية إلى ما بعدها، وهو قرين فكرة النصية أو الدال العائم الشارد الذي يظل يبحث عن مدلوله ولن يجده مطلقا، وما يجده هو سلسلة من الدوال العائمة، بعبارة أخرى: هو تدمير لفكرة العلامة المكونة من دال (صوت) ومدلول (معنى ثابت أو متعال). إن التناص يضع النص دائما في موضع الإنتاج، أي في موضع الدلالة المستمرة وليس في موضع الاستهلاك. إنه يشتغل وفقا لتصور الكتابة بوصفها حالة من الاختلاف والإرجاء الدائم، أو هي بنية لا مركز لها، ولذلك فإنه يدمر الأبوة وخرافة النسب ويحرص في الوقت نفسه على تبدد النص وانفجاره، فيصبح النص بلا مركز أو أصل.

الهوامش

1 Meinhof, Ulrike Hanna and Smith, Jonathan M. (2000), P. 3.
2 See Ibid, P. 3.
3 Allen, Graham (2000), P. 2.
4 Hawthorn, Jermy (1998), P. 178.
5 See Ibid, P. 178- 180.
6 Harris, Wendell V. (1992), P. 175, 177, 10.
7 Elam, Helen Regueiro (1993), P. 620.
8 Culler, Jonathan (1981), P. 103.
9 Greimas, A. J. and Courtes, J. (1982), P. 160.
10 See Elam, Helen Regueiro (1993), P. 620 - 1.
11 Allen, Graham (2000), P. 1.
12 Worton, Michael and Still, Judith (1990), P. 2.
13 Ibid, P. 1-2.
14 Frow, John (1986), P. 155.
15 Jenny, Laurent (1982), P. 34.
16 Frow, John (2006), P. 148.
17 Allen, Graham (2000), P. 3.
18 كولر، جوناثان (2003)، ص 167.
19 Steele, Meili (1997), P. 22.
20 Harari, Josue V. (1979), P. 20- 1.
21 Steele, Meili (1997), P. 22.
22 كولر، جوناثان (2003)، ص 8-167.
23 Eagleton, Terry (1996), P. 98.
24 Ibid, P. 121.
25 Ibid, P. 122.
26 Jameson, Fredric (1972), P. vii.
27 Saussure, Ferdinand de (1959), P. 14.
28 Ibid, P. 14.
29 كولر، جوناثان (2003)، ص 6 - 85.
30 See Saussure, Ferdinand de (1959), P. 65-7.
31 Ibid, P. 120.
32 Eagleton, Terry (1996), P. 84.
33 Culler, Jonathan (2007), P. 103.
34 Selden, Raman and Others (1997), P. 84.
35 Ibid, P. 84.

36 Todorove, Tzvetan (1973), P. 154.

37 Barthes, Roland (1972), P. 260.

38 كولر، جوناثان (2003)، ص 88.

39 عصفور، جابر (1998)، ص 240.

40 كولر، جوناثان (2003)، ص 169.

41 Barthes, Roland (1974), P. 3.

42 See Ibid, P. 4-5.

43 كريزويل، إديث (1996)، ص 9 ـ 268.

44 Allen, Graham (2000), P. 77-8.

45 Bertens, Johannes Willem (2001), P. 119.

46 Ibid. P. 120.

47 Selden, Raman and Others (1997), P. 150.

48 Mohanty, Satya P. (1997), P. 28.

49 Leith, Vincent B. (2001) P. 21.

50 Willams, James (2005), P. 25.

51 See Hawthorn, Jeremy (1998), P. 267.

52 See Harland, Richard (1987), P. 2-3.

53 كولر، جوناثان (2003)، ص 170.

54 Johnson, Barbara (1980), P. 5.

55 Elam, Helen Regueiro (1993), P. 620.

56 Leitch, Vincent B. (2001), P. 21.

57 Derrida, Jacques (1979), P. 84.

58 Derrida, Jacques (1976), P. 158.

59 Slinn, E. Warwick (Apr. 1988), P. 82.

60 Derrida, Jacques (1976), P. 159.

61 عصفور، جابر (1997)، ص 184.

62 Culler, Jonathan (1981), P. 104.

63 كولر، جوناثان (2003)، ص 169.

64 Culler, Jonathan (1975), P. 6.

65 Kristeva, Julia (1986), P. 78.

66 Ibid, P. 3.

67 Barthes, Roland (1986), P. 168.

68 Ffrench, Patrick (1995), P. 1.

69 Ibid, P. 3.

70 Kristeva, Julia (1986), P. 4.

Culler, Jonathan (2007), P. 99. 71
Ducrot, Oswald and Todorov, Tzvetan (1979), P. 357. 72
See Derrida, Jacques (1981), P. 20. 73
Frow, John (1990), P. 47. 74
Kristeva, Julia (1986), P. 75. 75
Ibid, P. 77. 76
Allen, Graham (2000), P. 34. 77
Mowitt, John (1992), P. 105. 78
Kristeva, Julia (1980), P. 36. 79
Ibid, P. 36. 80
Ibid, P. 37. 81
Kristeva, Julia (1986), P. 36 82
Ibid, P. 37. 83
Allen, Graham (2000), P. 36. 84
Durey, Jill Felicity (Winter 1991), P. 616. 85
Clayton, Joy and Rothstein, Eric (1991), P. 19. 86
See Kristeva, Julia (1986), P. 35. 87
Clayton, Joy and Rothstein, Eric (1991), P. 19. 88
Kristeva, Julia (1984), P. 59. 89
Ibid, P. 59- 60. 90
Compagnon, Antoine (2004), P. 80. 91
Cited in Young, Robert (1981), P. 7. 92
Barthes, Roland (1971), P. 44. 93
Barthes, Roland (1986), P. 49. 94
Young, Robert (1981), P. 8. 95
Barthes, Roland (1986), P. 53. 96
Allen, Graham (2003), P. 73. 97
Eagleton, Terry (1996), P. 116. 98
Allen, Graham (2003), P. 73. 99
Barthes, Roland (1986), P. 54. 100
Allen, Graham (2003), P. 81. 101
Barthes, Roland (1986), P. 55. 102
Ibid, P. 54. 103
Leitch, Vincent B. (1983), P. 111. 104
Barthes, Roland (1974), P. 10. 105

106 See Barthes, Roland (1986), P. 56-7.

وسوف نشير إلى رقم الصفحة في متن الدراسة حين الاقتباس أو الاستشهاد في أثناء عرض مقال: من العمل إلى النص.

107 Heath, Stephen (2000), P. 108.

108 Norris, Christopher (2002), P. 31.

109 Allen, Graham (2000), P. 65.

110 عصفور، جابر (1997)، ص 198.

111 Barthes, Roland (1981), P. 39.

112 Barthes, Roland (1986), P. 169.

113 Lane, Richard J. (2006), P. 189.

114 Barthes, Roland (1988), P. 230.

115 Cuddon, J. A. (1998), P. 424.

116 Culler, Jonathan (1975), P. 116.

117 كولر، جوناثان (2003)، ص 168.

118 Genette, Gerard (1997 A), P. xii.

119 Genette, Gerard (1997 B), P. ix-x.

وسوف نشير إلى رقم الصفحة في متن الدراسة حين الاقتباس أو الاستشهاد.

120 Allen, Graham (2000), P. 101.

121 Ibid, P. 101.

122 Genette, Gerard (1988), P. 63.

123 Compagnon, Antoine (2004), P. 81.

124 Barthes, Roland (1981), P. 35.

125 Clayton, Jay and Rothstein, Eric (1991), P. 23.

126 Riffaterre, Michael (1986), P.1.

127 Culler, Jonathan (2007), P. 102.

128 Riffaterre, Michael (Winter1981), P. 228.

129 Riffaterre, Michael (1983), P. 3.

130 Riffaterre, Michael (Summer1980), P. 625.

131 Riffaterre, Michael (Sept.1984), P. 142.

132 Riffaterre, Michael (1986), P. 2.

ببليوجرافيا

أولا: الببليوجرافيا العربية:

- عصفور، جابر (1997). آفاق العصر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مشروع مكتبة الأسرة).
- (1998). نظريات معاصرة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب).
- كريزويل، إديث (1996). عصر البنيوية، ترجمة: جابر عصفور (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة آفاق الترجمة).
- كولر، جوناثان (2003). مدخل إلى النظرية الأدبية، ترجمة: مصطفى بيومي عبد السلام (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة).

ثانيا: الببليوجرافيا الأجنبية:

- Allen, Graham (2000). Intertextuality (London and New York: Routledge).
- .... (2003). Roland Barthes (London and New York: Routledge).
- Barthes, Roland (1971). A Conversation with Roland Barthes, in Signs of Times: Introductory Readings in Textual Semiotics, Eds. Stephen Heath and Others (Cambridge: Granta).
- .... (1972). Critical Essays, Translated by Richard Howard (Evanston, Illinois: North Western University Press).
- .... (1974). S/Z, Translated By Richard Miller, Pref. By Richard Howard (New York: Hill and Wang).
- .... (1981). The Theory of Text, in Untying The Text: A Post-Structuralist Reader, Ed. Robert Young (Boston, London And Henley: Routledge and Kegan Paul).
- .... (1986). The Rustle of Language, Translated by Richard Howard (New York: Hill and Wang).
- .... (1988). The Semiotic Challenge, Translated by Richard Howard (New York: Hill and Wang).
- Bertens, Johannes Willem (2001). Literary Theory: The Basic (London and New York: Routledge).
- Clayton, Jay and Rothstein, Eric (1991). Figures in the Corpus: Theories of Influence and Intertextuality, in Influence and Intertextuality in Literary History, Eds. By Jay Clayton and Eric Rothstein (Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press).
- Compagnon, Antoine (2004). Literature, Theory, and Common Sense, Translated By Carol Cosman (Princeton, New Jersey: Princeton University Press).
- Cuddon, J. A. (1998). A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory, Fourth Edition, Revised By C. E. Preston (Oxford: Blackwell).
- Culler, Jonathan (1975). Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature (Ithaca, New York: Cornell University Press).
- .... (1981). The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction (Ithaca, New York: Cornell University Press).
- .... (2007). The Literary In Theory (Standford, Calif.: Standford University Press).
- Derrida, Jacques (1976). Of Grammatology, Translated By Gayatri Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press).

- .... (1979). Living On: Border Lines, Translated By J. Hulbert, in Deconstruction and Criticism, Ed. By Haroled Bloom (New York: Continuum and Seabury Press).
- .... (1981). Positions, Translated By Alan Bass (Chicago: The University Of Chicago Press, London: Athlone Press).
- Ducrot, Oswald and Todorov, Tzvetan (1979). Encyclopedic Dictionary of the Sciences of Language, Translated By Catherine Porter (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Durey, Jill Felicity (Winter 1991). The State Of play And Interplay in Intertextuality, Style, Vol. 25 Issue 4 (Fayetteville, University Of Arkansas).
- Eagleton, Terry (1996). Literary theory: an Introduction, 2nd ed. (Minneapolis, Minn.: University Of Minnesota Press).
- Elam, Helen Regueiro (1993). Intertextuality, in the New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics, Eds. By Alex Preminger and T. V. F. Brogan (Princeton, New Jersey: Princeton University press).
- Ffrench, Patrick (1995). The Time of Theory: A History of Tel Quel 1960 ? 1983 (Oxford: Clarendon Press, New York: Oxford University press).
- Frow, John (1986). Marxism and Literary History (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
- .... (1990). Intertextuality and Ontology, in Intertextuality: Theories and Practices, Eds. By Michael Worton and Judith Still (Manchester and New York: Manchester University Press).
- .... (2006). Genre (London and New York: Routledge).
- Genette, Gererd (1988). The Proustian Paratexte, Translated By Amy G. Mcintosh, Substance, V.17, No. 2, Issue 56: Reading In And Around (Madison, Wisconsin: University Of Wisconsin Press).
- .... (1997A). Paratexts: Thresholds of Interpretation, Translated By Jane E. Lewin, Forward By Richard Macksey (Cambridge and New York: Cambridge University Press).
- (1997B). Palimpsests: Literature in the Second Degree, Translated By Channa Newman and Claude Doubinsky, Forward By Gerard Prince (Lincoln and London: The University Of Nebraska Press).
- Greimas, A. J. And Courtes, J. (1982). Semiotics and Language: An Analytical Dictionary, Translated By Larry Crist and Others (Bloomington: Indiana University Press).
- Harari, Josue V. (1979). Critical Factions/ Critical Fictions, In Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism, Edited and With an Introduction by Josue V. Harari (Ithaca, New York: Cornell University press).
- Harland, Richard (1987). Superstructuralism: The Philosophy of Structuralism and Post?Stracturalism (London and New York: Methuen).

- Harris, Wendell V. (1992). Dictionary of Concepts in Literary Criticism and Theory (New York: Green Wood Press).
- Hawthorn, Jeremy (1998). A Glossary of Contemporary Literary Theory, 3rd Ed. (London and New York: Arnold).
- Heath, Stephen (2000). Displacement, in Critical Essays on Roland Barthes, Ed. By Diana Knight (New York: G. K. Hall & CO.).
- Jameson, Fredric (1972). The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism (Princeton, New Jersey: Princeton University Press).
- Jenny, Laurent (1982). The Strategy of Form, In French Literary Theory Today: A Reader, Ed by Tzvetan Todorov, Translated By R. Carter (Cambridge and New York: Cambridge University Press).
- Johnson, Barbara (1980). The Critical Difference (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Kristeva, Julia (1980). Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art, Ed. By Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press).
- .... (1984). Revolution in Poetic Language, Translated By Margaret Waller (New York: Columbia University Press).
- .... (1986). The kristeva Reader, Ed. By Toril Moi (Oxford: Basil Blackwell).
- Lane, Richard J. (2006). Fifty Key Literary Theorists (New York and London: Routledge).
- Leitch, Vincent B. (1983). Deconstructive Criticism: An Advanced Introduction (New York: Columbia University Press).
- .... (2001). Introduction to Theory and Criticism, In the Norton Anthology of Theory and Criticism, Eds. Vincent B. Leitch and Others (New York and London: W.W. Norton & Company).
- Meinhof, Ulrike Hanna and Smith, Jonathan M. (2000). Intertextuality and Media: From Genre to Everyday Life (Manchester and New York: Manchester University Press).
- Mohanty, Satya P. (1997). Literary Theory and the Claims of History: Postmodernism, Objectivity, Multicultural Politics (Ithaca and London: Cornell University Press).
- Mowitt, John (1992). Text: The Genealogy of an Antidciplinary Object (Durham, NC: Duke University Press).
- Norris, Christopher (2002). Deconstruction: Theory and Practice, 3rd Edition (London and New York: Routledge).
- Riffaterre, Michael (Summer 1980). Syllepsis, Critical Inquiry, 6:4 (Chicago: The University Of Chicago Press).
- .... (Winter 1981). Interpretation and Undecidability, New Literary History, 12: 2 (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- .... (1983). Text Production, Translated By. Teres Lyons (New York: Columbia University Press).

- .... (Sept. 1984). Intertexual Representation: On Mimesis as Interpretive Discourse, Critical Inquiry, 11: 1 (Chicago: The University Of Chicago Press).
- .... (1986) Textuality: W. H. Auden's "Musee Des Beaux Arts", In Textual Analysis: Some Reader Reading, Ed. By Mary Ann Caws (New York: The Modern Language Association of America).
- Saussure, Ferdinand De (1959). Course in General Linguistics, Ed. By Charles Bally And Albert Sechehaye, Translated By Wade Baskin (New York: Philosophical Library).
- Selden, Raman and Others (1997). A Reader Guide to Contemporary Literary Theory, 4th Ed. (London and New York: Prentice Hall/ Wheatsheaf).
- Slinn, E. Warwick (Apr. 1988). Deconstruction and Meaning: Textuality Game, In Philosophy and Literature, 12: 1 (Dearborn, Michigan: University Of Michigan- Dearborn).
- Steele, Meili (1997). Critical Confrontation: Literary Theory in Dialogue (Columbia: University Of South Carolina Press).
- Todorove, Tzvetan (1973). Structuralism and Literature, In Approaches to Poetics, Edited With a Forward by Seymour Chatman (New York: Columbia University Press).
- Williams, James (2005). Understanding Poststructuralism (Chesham, England: Acumen).
- Worton, Michael and Still, Judith (1990). Intertuxtuality: Theories and Practices (Manchester and New York: Manchester University Press).
- Young, Robert (1981) Post-Structuralism: An Introduction, In Untying The Text: A Post- Structuralist Reader, Ed. By Robert Young (Boston, London and Henley: Routledge and Kegan Paul).

سيميائية التطويع

د. محمد الداهي(*)

لو أرست سيميائية التطويع - بحكم أنها مازالت في بُداهة مشوارها - دعاماتها وعززت صرحها بالمستحدثات المعرفية التي تحققت بفضل النظريات التواصلية فستمكِّن، لا محالة، من فهم آلية التطويع ومقوماته، وإبراز خطورته على التواصل البشري. فهو لا يقل خطورة عن أساليب العنف التي تروم العبث بالمشاعر الإنسانية، وإحباط عزيمة الفرد، وتدمير تطلعاته، واستخدامه أداة لتحقيق النزوات والأغراض الشخصية.

وعلى الرغم من الترسانة القانونية التي تُجرِّم التطويع، فإنها لم تصمد أمام مكر الإنسان الذي يتحايل على القانون، ويبحث عن مختلف الطرق لتحقيق أهدافه ومآربه. وعلى الرغم من إصرار البشرية على دعم «الكلام الديموقراطي»، بوصفه أسلوبا حضاريا للتفاهم والتعاون والتآزر، لم يزدد التطويع إلا تكريسا على مستويات عديدة، وبواسطة أشكال مختلفة، واعتمادا على دعامات متنوعة؛ لعل أخطرها هو الإعلام الذي ينزاح أحيانا - لبواعث معينة - عن وظيفته الأخلاقية النبيلة لتمويه الأخبار وتضليل الرأي العام. وهو ما اصطلح عليه المحافظون الجدد بـ «الكذبة النبيلة» لإيهام الشعوب المستضعفة بمناصرة قضاياها والدفاع عنها، في حين تُستضمر النوايا الحقيقية التي تروم تدجين هذه الشعوب وفرض نموذج حضاري أحادي عليها، من دون مراعاة تطلعاتها ومطامحها وخصوصياتها الثقافية والتاريخية.

ونظرا إلى ملاءمة هذا الموضوع ارتأينا معالجته من الزاوية السيميائية، واستعنا، لهذا الغرض، بمتن حكائي[1] لتقديم أمثلة ملموسة عن تجليات التطويع وأخطاره على التواصل البشري البناء والمثمر.

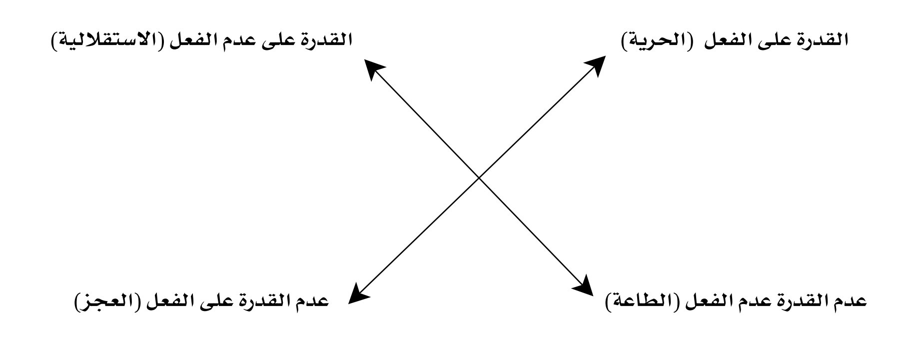
(*) كلية الآداب - عين الشف - المملكة المغربية.

1 - التطويع من المنظور السيميائي

1-1- يتميز التطويع[2] بكونه فعلا ممارسا على الآخر لحثه على تنفيذ برنامج معين. وبما أنه تجلٍّ خطابي، فهو، في الآن نفسه، يعتبر بنيتين تعاقدية وجهية. إنه تواصل يسعى إلى دفع المتلقي/ المطوَّع إلى الموقف الذي يشعر فيه بأنه محروم من الحرية)عدم القدرة على الفعل)، ويجد نفسه، بالتالي، مرغما على سوغ الميثاق المعروض عليه وقبوله. إن الجهتين المتسمتين بالصبغة الفعلية(factitif) تتجاذبان - فيما بينهما - بالنظر إلى الموقع الذي يشغله طرفا التواصل. ينطلق المطوِّع من موقع سلطته لإجبار الآخر على الامتثال لأوامره طوعا أو كرها.

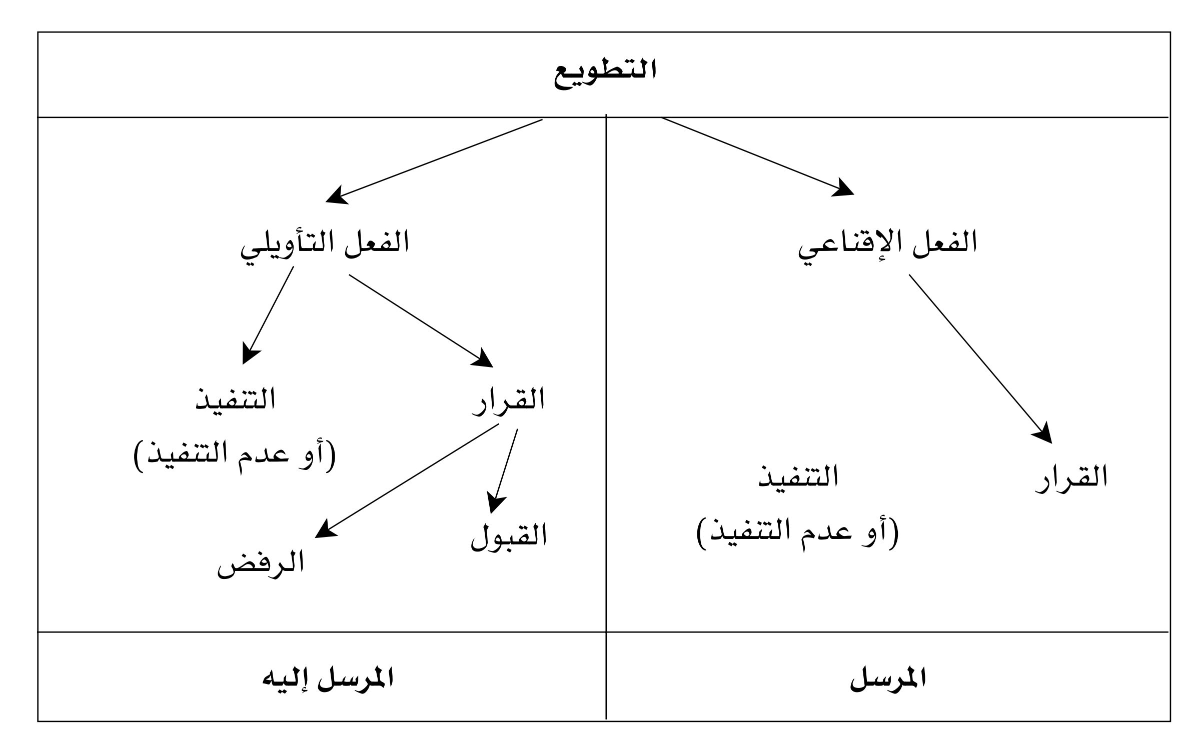
يمارس المطوِّع فعلا إقناعيا معتمدا على جهة القدرة، ويقترح على المطوَّع، من الوجهة التداولية، مواضيع إيجابية (القيم الثقافية) أو سلبية (ضروب التهديد). ويقنعه، من الوجهة المعرفية، بمقاصده ومزاعمه، ويدفعه إلى تعرُّف أحكامه الإيجابية أو السلبية. ويتم الإقناع، في حال القدرة، إما بالترغيب (في حال اقتراح موضوع إيجابي) وإما بالترهيب (في حال هبة سلبية). أما في حال المعرفة، فهو يقترن بالإثارة (إصدار حكم سلبي على نحو: أنت غير قادر على فعل ما يلي) أو بالإغراء (الصدع بحكم إيجابي).

في المقابل، يضطر المطوَّع إلى ممارسة فعل تأويلي بالنظر إلى حاله وموقعه في التراتبية التواصلية (تكون مرتبته ودرجته أقل مما لدى المطوِّع)، ويختار بالضرورة ما بين صورتين من كفايته (إيجابية في حالة الإغراء، وسلبية في حالة الإثارة)، أو ما بين موضوعين قيميّيْن (إيجابية في حالة الترغيب، وسلبية في حالة الترهيب). وفي هذا الصدد يستنتج صاحبا المعجم المعقلن تغيرات سوسيوثقافية تبين وضع المطوَّع في التراتبية الاجتماعية. فهو إما يتمتع بسيادته (الحرية - الاستقلالية) وإما يكون طائعا (الطاعة - العجز) وإما معتزا بذاته (الحرية - الطاعة) وإما ذليلا (عدم الاستقلالية - العجز). وفيما يلي مجمل المواقع المفترضة التي يمكن أن يشغلها المطوَّع بالنظر إلى طبيعة الكفاية الجهية التي يتحلى بها:



1 - 2 - توسع صاحبا المعجم المعقلن في لفظ التطويع[3]، وعرفاه بكونه بنية أو وضعية صراعية رحبة يتبادل فيها طرفا التواصل وجهات نظريهما. يقرر المرسل - المطوِّع أن يضطلع ببرنامج حكائي للتطويع (الرغبة في التطويع)، ثم يسعى إلى تنفيذه معتمدا على كفايته التطويعية. وإذا أعوزته هذه الكفاية فسيتعذر عليه إقناع المرسل إليه - المطوَّع بتنفيذ أوامره. ولا يمكن للبرنامج الحكائي للتطويع أن يتحقق إلا بالنظر إلى قرار المطوَّع وعمله (ما يتعلق بالفعل التأويلي). فهو إما يقبل وإما يرفض الاقتراح المعروض عليه. إن كفايته التأويلية مشروطة بموقعه في التراتبية التواصلية (علاقة الآمر بالمأمور أو المهيمن بالمهيمن عليه)، وهو ما يجعله يقبل وينفذ ما أمر به. لكن يمكن له أن يستعين بالحيلة والخدعة للتحايل على المطوَّع تفاديا للامتثال لأوامره.

ويجمل صاحبا المعجم المعقلن (1986) ما سبق ذكره في الجدول الآتي:

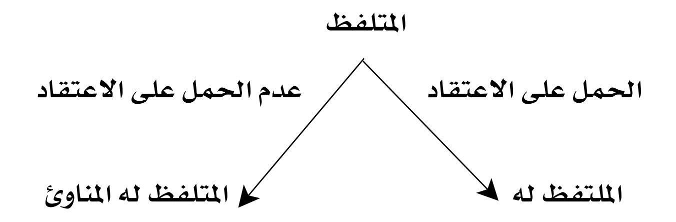


ومن خلال هذا الجدول يتضح أن طرفي التواصل يشتركان في اتخاذ القرار، لكنهما يختلفان في طبيعة القرار المتخذ. يتبنى المطوِّع برنامجا معينا ويفصح عنه لإخراجه إلى حيز الوجود. وما على هذا الأخير إلا أن ينفذه أو يرفض إنجازه. ولما يقرر المطوَّع فهو يضطلع، في الآن نفسه، بدوري المقرر والمنفذ.

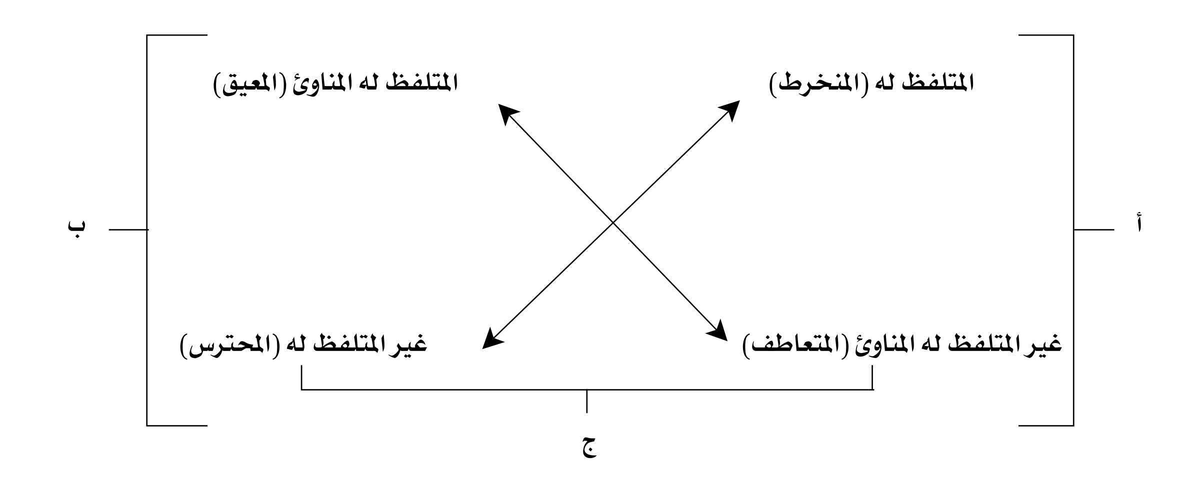
ولا يتعامل صاحبا المعجم المعقلن مع العوامل بوصفها ذواتا فاعلة فقط، بل باعتبارها أيضا ذواتا منفعلة يحمل كل واحد منها تاريخا من الآلام والآمال، ومن الأفراح والأتراح.

1 - 3 - كان جوزيف كورتيس من السباقين إلى توظيف التطويع على مقطع حكائي مقتطف من رواية الأسد لجوزيف كيسيل (J. Kessel) [4]، وقد عالجه من منظور تلفظي (ما اصطلح عليه بالتطويع التلفظي) لإبراز المناورات التي يقوم بها المطوِّع لتطويع المرسل إليه وحفزه على تنفيذ أوامره والاستجابة لطلباته. فهو لا يتوخى من كلامه نقل معرفة إلى المطوَّع، إنما يسعى إلى تغيير معتقداته (الاقتناع)، وجعله يتبنى تمثلاته واقتناعاته وموقفه من الوجود. وفي حال وعي المطوَّع بمساعي المطوِّع ومطامحه ومناوراته فهو يتحول إلى متلفظ له مناوئ. وهذا ما يستدعي منه الاستعانة بقدراته الذهنية ومؤهلاته اللغوية لتبني برنامج مغاير والدفاع عنه والاضطلاع به إلى أن يحبط مناورات منافسه ويحقق مراده.

قد يؤدي التلفظ دورين متباينين. يضطلع المتلفظ، في أحدهما، بحمل المتلفظ له على مشاركته معتقداته، ويراهن، في ثانيهما، على تغيير معتقدات المتلفظ له، وحفزه على استبدالها بأخرى. وجسد جوزيف كورتيس هذين الدورين في الترسيمة التالية:

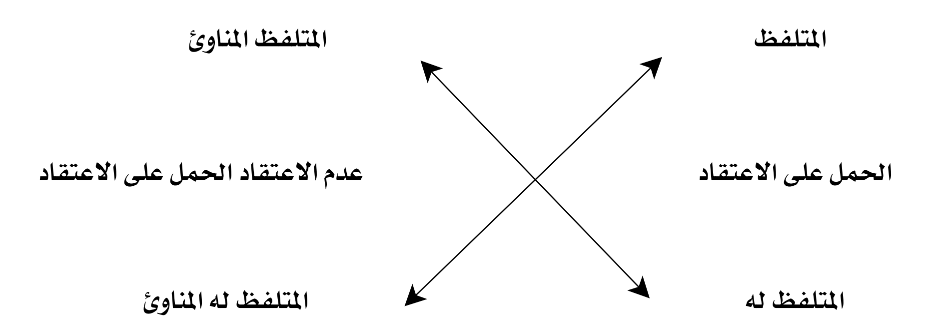


وقد يشغل المتلفظ له مواقع عاملية متباينة تبين مختلف العلائق التي تجمعه بالمتلفظ، وتبرز مدى استساغته لمعتقداته أو رفضه لها.



إن المتلفظ له وغير المتلفظ له المناوئ (مؤشر أ) - كما هو الشأن بالنسبة إلى المتلفظ له المناوئ وغير المتلفظ له (مؤشر ب) - يوجدان في علاقة تكامل. يمكن لدوري المتلفظ له (من ينخرط) والمتلفظ له المناوئ (من يعيق) يضطلع بهما إن، اقتضت الحال، فاعل واحد (أي المتلفظ له بالمعنى المتعارف عليه)(5).

وفي المقابل، لما يجالس مرشح خصما سياسيا في إطار الحملة الانتخابية المنقولة عبر شاشة التلفاز، فإنه يؤدي دور المتلفظ. في حين ينهض منافسه بدور المتلفظ المناوئ. ويتوزع الجمهور بين الوظيفتين المتناقضتين والمتناوئتين. وهكذا يبرز، في الخطاطة، الموقع العاملي للمتلفظ المناوئ الذي يمكن أن يطوِّع إيجابا المتلفظ له المناوئ بواسطة جهة الحمل على الاعتقاد، ويطوع سلبا المتلفظ له بفضل جهة عدم الحمل على الاعتقاد.



أشرنا - فيما تقدم - إلى أهمية التطويع في تغيير معتقدات المتلفظ له، وحفزه أو حضه على فعل شيء ما. وهذا لا يعني أن المتلقي طرف سلبي ومذعان، وإنما يتمتع بمؤهلات معرفية وذهنية تجعله يُقوِّم ما يتلقاه وينخله، ويعاود النظر فيه بإمعان قبل اتخاذ الموقف الملائم. ويجد نفسه أحيانا مجبرا على الامتثال والانصياع للفعل التطويعي بحكم الطاعة أو الواجب لإرضاء المتلفظ والاستجابة لرغباته. يرد التطويع التلفظي مصطحبا للتطويع الاستهوائي الذي يدعمه بالقوة العاطفية force émotive ودرجتها (فالتعهد بقول الحقيقة في القسم أقوى منه في التوكيد)، ويسعف على إدراك المبتغى بتوظيف الأساليب ذات الشحنات الانفعالية (الإغراء والتحذير والتخويف والتهديد والإدانة). ولما سننتقل إلى الجانب التطبيقي، سنركز على الوسائل والتقنيات التي يستعين بها المتلفظ لممارسة التطويع التلفظي. وهذا ما يحتم الانتقال من السيميائية الصارمة إلى السيميائية الملطفة الأكثر انفتاحا على التأويلات الدلالية الممكنة، والأكثر ارتباطا بالمقاربات الأخرى التي اقترحتها المجالات القريبة والتكميلية(6).

2- التطويع من منظور نظرية التواصل

2 - 1 - الفعل التواصلي

حدد يورجن هبرماس أربعة نماذج للفعل، وهي: الفعل الغائي والفعل الدرامي والفعل المعياري والفعل التواصلي[7]. ما يهمنا مؤقتا من هذه الأفعال هو الفعل الأخير، الذي سنعرف به ونميزه عن الأفعال الثلاثة الأخرى. «يهم الفعل التواصلي تفاعل شخصين فأكثر على الأقل للتحدث والفعل، وهو ما يفضي إلى إقامة علاقة بينهما (سواء بالوسائل اللغوية أو غير اللغوية). يبحث الفاعلون عن اتفاق حول وضعية الفعل، وذلك لتنسيق خطط العمل والأعمال نفسها على نحو متوافق عليه»[8].

تلعب اللغة دورا تداوليا لإقامة التفاهم بين البشر (ما يصطلح عليه بالتفاهم اللغوي). فبواسطتها يؤولون وضعية ما ويتفاوضون عليها بهدف الوصول، من خلال استثمار المعتقدات المشتركة، إلى توافق يفضي إلى تنسيق المصالح المشتركة والانخراط في مشروعات جماعية تعود بالنفع العميم على الجميع.

وما يميز، عموما، الفعل التواصلي عن النماذج الأخرى هو أنه يهدف إلى تحقيق اتفاق بين البشر على أساس عقلاني (شروط التداوليات الكلية[9]، والوصول إلى غايات نبيلة لتعزيز الوئام والتضامن والاندماج بين البشر في الفضاءات العمومية[10]، وتفادي العنف بمختلف تجلياته ومظاهره. في حين أن المتكلم في النماذج الثلاثة المتبقية ينطلق من أحادية البعد التي يتعامل بمقتضاها مع الآخر بوصفه جسرا لتحقيق الأهداف الشخصية من دون مراعاة مشاعره وأحاسيسه. ولوصول المتكلم إلى هذا الهدف يضطر إلى استعمال مختلف الوسائل للتأثير في الآخر وتغيير معتقداته (على نحو المال والنفوذ والمظهر والعنف...).

2- 2 - مقومات التطويع

نترك جانبا الفعل التواصلي النبيل ونخوض في التطويع الذي نعاين بعضا من تجلياته في النماذج الثلاثة للفعل البشري. ويعرف فيليب برتون التطويع على النحو الآتي: «فعل عنيف ومكره يسلب حرية الآخر لإخضاعه. وهو بمنزلة كذب منظم يتوخى منه إيقاع الآخر في الخطأ»[11].

ويقوم التطويع على العناصر الآتية:

- **تمويه الخبر** (désinformation): تُضَلَّل الرأي العام بتوظيف أخبار مغلوطة أو تضخيمها لأهداف محددة سلفا.

- **الدعاية**: تُرسِّخ مبادئ معينة في ذهن العامة بحثهم على ترداد محاسنها ونشرها على نطاق واسع بهدف حصول إجماع حولها. وفي المقابل، تدحض مزاعم الخصوم وتبين مساوئها وسلبياتها. وتوسم الدعاية عموما بـ «الديبلوماسية الشعبية» التي تستهدف الجماهير العريضة

للتأثير فيها وتغيير معتقداتها، وحفزها على تبني موقف رسمي وقبوله، وجعلها إلبا واحدا على الخصوم المفترضة.

- **الضرب على الوتر الحساس**: تُستغل نقاط ضعف المتلقي أو قابليته للتصديق أو سذاجته للتأثير فيه و تدجينه والتلاعب به.

- **الشعور بالذنب (Culpabilité)**: يحس الفرد أنه المسؤول وحده عن إخفاقاته وإحباطاته (نقص ذكائه، وافتقاره إلى المؤهلات).

- **الألاعيب (Games)**: يستخدم المطوِّع ألاعيب وسلوكات تطويعية لإيقاع الآخر في فخه، وكسب مودته وثقته وعطفه (على نحو البكاء والشكوى والظهور بمظهر الضحية والإغراء).

- **إطار الافتراء (Le cadrage menteur)**: يشغل الكذب بوصفه سلاحا حربيا وعنفا نفسيا، وذلك لترسيخ فكرة معينة ودحض غيرها.

- **إطار المغالاة**: يتلاعب المطوع بالألفاظ لإيهام المتلقي وتغليطه. وفي هذا الصدد يستعمل الألفاظ المفخخة (على نحو إلصاق تهمة الإرهابي بالعربي)، والأكاذيب المضللة (استخدام الرصاص الفولاذي المغطى بالمطاط عوض الرصاص المطاطي لتفريق المتظاهرين)، والعبارات الملتبسة (يعطي مسحوق التيد لونا أكثر بياضا/ لقضاء فصل الشتاء من دون زكام عليكم باستعمال أقراص من نوع كذا)، وينشر إشاعات مغرضة لإحباط عزيمة الخصم وإرباك خططه).

- **الإطار المكره (Le cadrage contraignant)**: يراهن على جعل المتلقي يقبل رأيا أو يتبنى سلوكا. ولتحقيق هذا الهدف يلجأ المطوِّع إلى لفت انتباه متلقيه إلى قضية معينة تتخذ تعلة للوصول إلى قضية محددة سلفا.

2 - 3 - أنواع التطويع

- **التطويع الانفعالي (Manipulation pathémique)**: يضطر الفرد إلى تحمل أدوار اجتماعية وإخراجها بمواصفاتها حتى يؤثر في متلقيه. وفي هذا الصدد يستعمل المناورات العاطفية المناسبة للتأثير في الناس والاستحواذ على عواطفهم وتوجيه ميولهم.

- **التطويع المعرفي (Manipulation cognitive)**: يستعمل المتكلم تقنية «التأطير»، وذلك باستثمار معان يعرفها المتلقي وإعادة توظيفها لأغراض أخرى. وهكذا يضطر، حسب السياق، إلى تحويل الكذب إلى الحقيقة والعكس صحيح.

ويعتمد هذا النوع من التطويع على الردود اللاإرادية (automatismes) والتكرار، (إثارة استجابات وسلوكات محددة سلفا) بواسطة حوافز متكررة. ونشير في هذا الصدد إلى إشهار «مالبرو» في الخمسينيات الذي كان يهدف إلى توسيع قاعدة المدخنين من جنس الرجال. ولهذا ركز على ما يتوافر عليه «رعاة البقر» من سمات الرجولة والخشونة والذكورة.

كما يرتكز هذا النوع من التطويع أيضا على الخلط (amalgame)، وذلك على نحو ما يقوم به اليمين في فرنسا. فهو يحدد المشكلة (البطالة والانحراف وتغير القيم)، ثم يصوغ رسالة تربط بين هذه المشاكل وبين تكاثر الأجانب (خاصة العرب والأفارقة) في فرنسا (ما يُصطلح عليه بفرنسيي الأوراق Français de papier)، ثم يستعمل صحافته بهدف إبراز للرأي العام ما أحدثته الهجرة من مشاكل مزمنة في عقر دياره الفرنسيين.

- **التطويع الذهني (Manipulation mentale)**: يؤثر هذا التطويع في ذهن المتلقي ويجعله يتلقى ما يبث إليه من دون رفض أو إصدار حكم. وهو نوع من «برمجة» ذهن المتلقي بسلوكات معينة بعد تدريبه على القيام بها في ظروف ومقامات مختلفة. ويعتمد هذا النوع من التطويع على العاطفة (الترهيب والترغيب والوعد والوعيد) والتكرار والضغط والمكافأة أوالعقاب.

- **التطويع المهني (Manipulation professionnelle)**: يُراهَن من خلاله على التعريف بالمُنْتج (الإشهار)، أو على الرفع من مبيعات بضاعة ما (التسويق) أو التصويت على مرشح ما (الحملة الانتخابية).

- **التطويع العلائقي (Manipulation relationnelle)**: يتظاهر المطوع بالظرافة واللطف واللباقة، ويستثمر ما أوتي من ذكاء وحيوية وفاعلية ومرونة لنيل مراده. ومن بين الأمور التي يعتمد عليها نذكر - على سبيل المثال - ما يلي: عدم الوضوح، والتشكيك في قدرات الآخر، والظهور بمظهر الضحية، وتغيير الأفكار والأحاسيس وفق الظروف، واستعمال خطاب منطقي ومنسجم، وعدم تحمل النقد. ويمكن لهذه التصرفات أن تؤثر سلبا في نفسية من يتعامل معهم، بل قد تسبب لهم اضطرابات نفسية فيضطرون إلى عرض أنفسهم على الأطباء النفسانيين[12].

2 - 4 - التطويع وجهة الحمل على الاعتقاد:

يدرج كريماس جهة الاعتقاد (croire) ضمن الجهات الفعلية التي تهم العلاقة التراتبية بين ذاتين متباينتين: ذات الفعل (ذ1)، والذات الموجهة (ذ2). وتتفرع ثلاث جهات مُركبيّة من جهة الفعل، وهي: جهة فعل الفعل، ومعرفة الفعل، وفعل الحمل على الاعتقاد. وتنتمي جهة الفعل وجهة الاعتقاد إلى عالم معرفي واحد، «فالفعل الإقناعي والفعل التأويلي ما هما إلا إجراءان معرفيان، ينتهيان في الحالة الأولى بالحمل على الاعتقاد، وفي الحالة الثانية بالاعتقاد (أو بعبارة أخرى بالفعل الإبيستمي). وعلى المستوى العميق والمجرد للغة، يمكن أن يُختزل هذا النموذج التفسيري إلى عدد قليل من العمليات البسيطة. لكنه - على المستوى السيميا - حكائي - يمكن أن تطرأ عليه تمديدات مُركبيّة تتيح القدرة على المماثلة بين الفعل الإقناعي والتطويع الحكائي، وبين الفعل التأويلي والجزاء الحكائي، وتخيل هذه المسارات المحكمة في شكل خوارزمات معرفية» [13]. فمن خلال هذه المقولة يتضح أن إقناع المتلفظ له رهين بمدى

تمثله للمعرفة التي يتلقاها (أنساق الفكر والمعتقدات وطبيعة الذهنيات)، كما يتبين أن المتلفظ يضطلع بجهة الحمل على الاعتقاد لتطويع المتلفظ له، وأن هذا الأخير يستخدم جهة الاعتقاد لتصديق المتلفظ به أو تكذيبه. ويعد كريماس التطويع عملية فعلية تتم وفق الرغبة (الإغراء والاستغواء)، والقدرة (الإثارة والتهديد)، والمعرفة (الحجاج المنطقي والبرهنة العلمية). مما سبق نستنتج أن سيميائية باريس منحت لجهتي الحمل على الاعتقاد والاعتقاد منزلتين تحدثيتين (التطويع والمجازاة أو التطويع المناوئ)، وبينت مدى ارتباطهما بالجهات الفعلية (تطويع المتلفظ له لفعل الفعل) التي تندرج ضمنها جهة المعرفة (ضروب البرهنة والإقناع).

مما سبق نستنتج الجهة التحدثية التي يمكن أن ترتكز عليها سيميائية التطويع. قد نتردد في البداية بين جهتي معرفة القول والحمل على الاعتقاد نظرا إلى اندراجهما معا في إطار البعد الاستيثاقي والمعرفي، وتداخلهما من حيث إن التطويع وفق المعرفة يقتضي استخدام الحجاج والبرهنة، وإن القدرة على الإقناع تعتبر إنجازا معرفيا. لكن كلود زلبيربيك Claude Zilberberg فصل منهجيا بينهما[14]، وذلك بإدراج ما يتعلق بالمعرفة في إطار البعد المعرفي، وما يتعلق بالاعتقاد في إطار البعد الاستيثاقي (dimension fiduciaire). ويمكن أن نعتمد هذا البعد لإبراز طبيعة العلاقة التي تجمع بين المطوِّع والمطوَّع في وضعية تواصلية ما. ومن بين العناصر التي تتحكم في تواصلهما نذكر أساسا ما يلي:

أ - يرتكز التطويع والفعل التواصلي على عامل التأثير لتغيير معتقدات المتلقي. ويختلفان في المقاصد المتحكمة في التعامل مع الآخر. ينتقص التطويع من قدرات المتلقي الذهنية، ويسعى إلى تغليطه وخداعه، في حين يعلي الفعل التواصلي من شأنه ويحفزه على الحوار (التفاهم اللغوي) للوصول إلى نتائج ترضي الطرفين معا. ويلجأ المطوِّع إلى توظيف التقنيات التطويعية (techniques manipulatoires) لممارسة العنف الذهني على المتلقي وحرمانه من حقه في الرد، وحضه على سوغ ما يعرض عليه. وفي المقابل، يراهن الفعل التواصلي على تحاور طرفي التواصل وتفاوضهما (استخدام كل طرف حججه المناسبة) للوصول إلى نتائج ترضيهما. وفي كلتا الحالين يعتمد المتكلم على جهة الحمل على الاعتقاد (الإقناع) التي يمكن أن تفضي، إما إلى البعد التفاعلي (الإقناع والاقتناع)، وإما إلى البعد الأحادي في التواصل (التغليط). وتستتبع جهة الحمل على الاعتقاد في الحالين معا جهتي القدرة على الكلام وإتقانه (أي توافره على الكفاية اللغوية لمحاورة الآخر وحمله على اعتقاد ما يضمره من مقاصد).

ب - يسعى المطوِّع إلى كسب مودة المطوَّع وثقته. ولما يحس- من خلال الرسائل المسترجعة - أن محاوره يتجاوب إيجابا معه، يبرم ميثاقا استيثاقيا وتلفظيا[15] معه لتحقيق مآربه الشخصية. وفي هذا الصدد يمكن للتعاقد أن يعتمد القيم النبيلة لتعزيز التواصل مع الآخر (الفعل التواصلي) أو يجانبها (التطويع) بهدف الوصول إلى أغراض شخصية أو إكراه

المتلقي على أمر ما (وفي هذا الصدد يتبنى المطوِّع المشاعر المستبشعة (الخبث والمكر والخداع والمناورة).

ج - تقوم العلاقة الاستيثاقية على ثنائية الظهور (ما يظهره ويفصح به طرفا التواصل) والكمون (ما يستضمرانه من مقاصد ومناورات). وترتكز هذه العلاقة على البعد التحققي (dimension véridictoire) الذي يكشف عن بنية الحقيقة في التواصل البشري، ويبين مختلف تجلياتها وتقلباتها ومظاهرها لإنتاج آثار المعنى (الوهم المرجعي)، وإعطاء صورة إيجابية عن المتكلم، وإيهام الآخر بحسن نواياه وصفاء سريرته (ما يخفيه ويستضمره (السر)، وما يتظاهر به ويتباهي به (الكذب).

3 - تطويع التسلط

3 - 1 - تشاكل الحيواني والإنساني

تعمل الفواعل «الحيوانية» (الأسد وابن آوى والحمار) على إغناء المواضيع المتعلقة بالبعد/ الإنساني/. وهذا ما يدعم تقاطع التشاكلين الدلاليين وتقاطعهما: الحيواني/ والإنساني/.

أ - ما يتعلق بالتشاكل/ الحيواني/:

الأسد	ابن آوى	الحمار
- كان أسد في أجمة. - سيد السباع - عاجله بوثبة - افترسه	- أدلك على مرعى خصب فيه عانة من الحمر لا يمر به إنسان. - أكل قلب الحمار وأذنيه	- يحمل عليه القصار ثيابه، ويثقل ظهره

ب - ما يتعلق بالتشاكل/ الإنساني/:

الأسد	ابن آوى	الحمار
- قال - الاغتسال والطهور	- فقال ابن آوى - دلف إلى الحمار فأتاه وسلم عليه - خرج يتلقاه مرحبا - أعلمه بمكانه	- وقال له - فلست أتوجه إلى وجهة إلا ضربني إنسان فكدني وأجاعني

مما تقدم نستخلص ما يلي:

أ - إن التشاكل المهيمن هو المتعلق بالبعد الإنساني (النطق والتصرفات الآدمية). ولم يوظف البعد الحيواني (قانون الغاب والغرائز البشعة) إلا لتعميق البعد السابق، وشحنه بالدلالات

والرموز (غلبة الطبيعة على الثقافة). على عكس ما نعاينه في«مزرعة الحيوان» لجورج أورويل (1945)، بحيث يهيمن الثقافي (تأسيس الحيوانات لمجتمع مدني مبني على قوانين متحضرة) على الطبيعي (إلغاء العادة الغريبة المتمثلة في المسيرة كل صباح يوم الأحد أمام جمجمة خنزير معلقة على عمود في الحديقة، وتجنب الحروب والاقتتال، وتفادي كل ما يمت بصلة إلى الأهواء الحيوانية). وهو ما أفضى إلى تآلف الحيوان والإنسان لبناء مجتمع يعيش أفراده في سلم دائم، وانكبابهم على معالجة معضلة الشغل.

أ - تضطلع بالتشاكل الإنساني فواعل حيوانيه مراعية اعتقادات القارئ وتوقعاته من جهة، ومجاراة للحس الثقافي المشترك (الأسد رمز السلطة والنفوذ، وابن آوى عنوان الذكاء والمكر، والحمار مثال الغباوة والبلادة...).

ب - يجلي التشاكلان، الإنساني والحيواني، ثنائية فلسفية عميقة (الطبيعة والثقافة). فهي التي تؤطر سياقات النص وتبين ما يستضمره (قانون الغاب)، وما يستبعده (مجتمع متحضر).

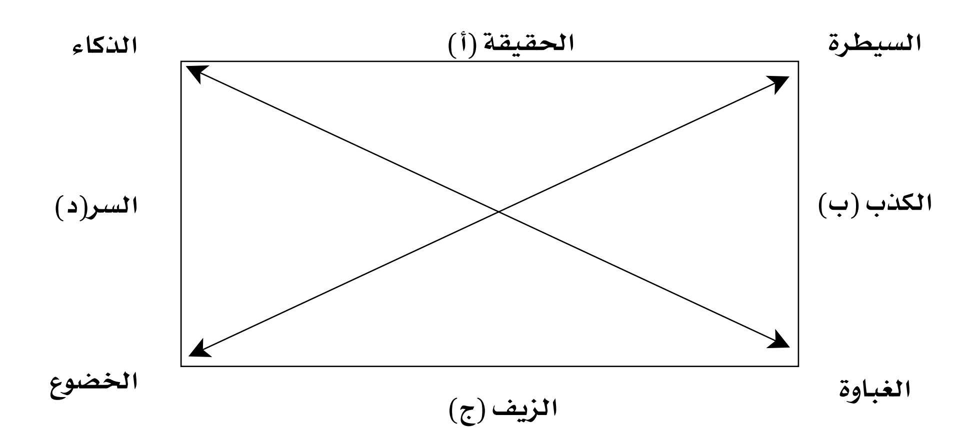
3 - 2 - مشكل التحقق أو الكشف عن لعبة القناع

يعتبر إنجاز النص (استدراج ابن آوى الحمار إلى الأسد) خدعة لأنه يظهر حقيقة ما في حين يفي بعكسها. وهذا ما يقتضي البحث في مشكلة التحقق للكشف عن «الحقيقة الداخلية للنص» [16]. تتجلى لعبة الأقنعة من خلال تضاعف البرنامج الحكائي الذي تتناسل منه مصانف (الخضوع والغباوة والذكاء والسيطرة)، يمكن أن تُختزل في محورين دلاليين، وهما:

- محور دلالي [علائقي]: الخضوع ≠ السيطرة.
- محور دلالي [ذهني]: الغباوة ≠ الذكاء.

نبين مفاصل هذه المصانف الأربعة اعتمادا على مقولتي الظهور والكينونة، وهو ما يفضي إلى العلاقات التي يجسدها المربع السيميائي الآتي:

نستخلص من المربع الأدوار الموضوعاتية الآتية:



أ - **محور الحقيقة (الظهور/ الكينونة)**: إن تحلي ابن آوى بالذكاء جعله متحكما ومسيطرا على الوضعية برمتها. إذا كان الأقوى هو المهيمن في مجتمع الغاب فإن الأذكى (رغم ضآلته وصغر حجمه) هو من ينتصر عليه من دون الدخول معه في عراك مباشر.

ب - **محور الكذب (لا كينونة/ الظهور)**: لا يمكن للغبي (الحمار) أن يتحكم في زمام الأمر لافتقاره إلى مقومين أساسيين، وهما: الشجاعة والذكاء. كما أن افتقار الأسد إلى مقوم الذكاء جعل سلطته عمياء يصعب عليها أن تتكيف مع بعض التقلبات الطارئة.

جـ - **محور السر (لا ظهور/ الكينونة)**: يظهر ابن آوى الطاعة للأسد ليوهمه بعدم رغبته في الموضوع المبحوث عنه. يعرف ابن آوى أنه إذا أفصح عن برنامجه المناوئ سيُعرِّض نفسه للخطر بدعوى أنه لا يساوي في نظر سيده إلا مضغة صغيرة. فالحيلة تحتم عليه إخفاء مقاصده حتى تحين الفرصة المواتية لتحقيق مآربه الشخصية.

د - **محور الزيف (لا كينونة/ لا ظهور)**: إن الخضوع للآخر لا يعني الغباوة. هناك أمور كثيرة تعلله وضمنها تراتبية المجتمع وقوانينه وأعرافه. وهكذا فخضوع ابن آوى لسيده الأسد لا يعني أنه غبي، بقدر ما يعطي تعليلا لسلطة الأقوى غير المعترف بها داخليا. وكلما أحس الضعيف بأن هذه القوة لا تخدم مصالحه، وأن الطاعة ليست واجبا سينتفض عليها.

هـ - **محورا التضمين بالإثبات والإيجاب (لا كينونة / الكينونة - لا ظهور/ الظهور)**: وهما يهمان أساسا حال ابن آوى الذي يتحكم في وضعية التواصل لتحقيق مقاصده وأغراضه الشخصية. فموقعه في التراتبية الاجتماعية، وفي هرم مجتمع الغاب يحتمان عليه التظاهر بالطاعة والغباوة وإعمال ذكائه الفارط لهزم الأسد ودحر تطلعاته من جهة، والاستفادة من الوضع الجديد الذي يخول له التحكم في زمام الأمور كما يشاء من جهة ثانية.

3 - 3 - نسيج العلاقات النصية

أ - **علاقة الرغبة**: وفيها تتجلى - كما يرى محمد مفتاح - المقصدية. وهي عبارة عن «توق ونزوع الذات نحو الحصول على موضوع ذي قيمة... فالذات لا تحصل على موضوعها إلا بحركة ما، قد تكون عسيرة أو يسيرة، وتتضمن هذه الحركة أطراف نزاع» (17). يتبين من المقطع الحكائي الأولي أن المرسل - المطوِّع (الأسد) أصابه جرب، فأفصح للمرسل إليه - المطوَّع (ابن آوى) أن الدواء هو قلب الحمار وأذناه. وبما أن الأسد لم يمتلك الموضوع القيمي بعد، فهو يوجد في حالة الانفصال عنه [ذا Uم]. في المقطع الحكائي النهائي سيتحول العامل المساعد إلى عامل معيق ليستفيد شخصيا من المهمة الموكولة إليه [ذ2 م Ω م].

ب - **علاقة التواصل**: أقيم التواصل في النص على أساس ميثاق بين طرفي التواصل. وما حدد شروط هذا الميثاق وحيثياته هو كونه مبنيا على علاقتين أساسيتين، وهما:

- **علاقة تراتبية**: وهي مستنتجة من العرف والعادة لكونها تخاطب انتظار القارئ

ومعتقداته[18]، فالمرسل (ملك الحيوانات) ينطلق من وضعه الاعتباري لحث ابن آوى على تنفيذ أوامره. وحتى ينفذ ابن آوى الأمر عليه أن يقتنع بأهميته وجدواه، أو يمتثل له طوعا بحكم تبعيته لسيده. وهكذا يستمد الفعل الإقناعي مشروعيته في النص من خلال العلاقة التراتبية التي تعطي الحكم والسلطة للأقوى، وتسوغ الطاعة والخضوع للضعيف (الفعل التأويلي).

- **علاقة استيثاقية**: وهي عبارة عن «اتفاق حول قيمة المواضيع المتبادلة»[19]. وهذا يتطلب دراية ومعرفة بطبيعة الموضوع المبحوث عنه وقيمته. ويتضح من خلال محور الرغبة أن طرفي التواصل يتوفران على معلومات كافية عنه، ويتفقان على أهميته وقيمته. وهذا ما أفضى إلى بروز صراع خفي بينهما، على الرغم من أن النص لم يظهر إلا رغبة الأسد الملحة في أذني الحمار وقلبه للشفاء من المرض الذي أنهكه وهد كيانه، في حين أخفى وأضمر رغبة ابن أوى في الاستفادة من الموضوع نفسه لبواعث مغايرة.

ج - **علاقة الصراع**: لا يسير السرد في اتجاه واحد، بل يتصاعف لكون كل طرف يسعى إلى تحقيق هدفه الشخصي. وإذا كان الموضوع من نصيب ذات، فإن الذات الأخرى تحرم منه. إنه سرد الانتصار والإخفاق في الآن نفسه. فما هو سار لطرف قارح للطرف المناوئ. لم يكن الصراع ظاهرا في البداية. كان ابن آوى خادما لسيده وطائعا ومساعدا له. لكن بدأت تدريجيا تظهر نوايا ابن آوى في الظفر وحده بالغنيمة والحكم على سيده بالهلاك. وفي خضم الصراع الضمني بين الطرفين يمكن أن نستخلص ثلاثة برامج حكائية:

- برنامج حكائي يؤطره الأسد الذي يريد أن يستفيد وحده من أذني الحمار وقلبه حتى تتحسن حالته الصحية. إن تعزز نفوذه أو انهياره مشروط بتحسن وضعه الصحي أو تقهقره.

- برنامج مضمر ومناوئ يكمن في منافسة ابن أوى للأسد سعيا إلى امتلاك الموضوع والاستفادة منه. وبما أنه خادم لسيده فهو سيستعين بكل ما أوتي من طاقات ذهنية ثاقبة للانتقام لوضعه، وبيان هشاشة السلطة التي لا تكون مشيدة على الاعتراف والسلطة. «إن الأقوى لا يمكنه أن يحتفظ بالسيادة إذا لم يحول قوته إلى حق، والطاعة إلى واجب» [20].

- برنامج سردي يكمن في سعي الحمار إلى موضوع يريحه (الراحة والأكل) للتخلص من قبضة القصار الذي ينهكه ويجيعه ويثقل كاهله. سيركز ابن أوى على هذا الموضوع لإقناع الحمار بضرورة الانتفاض على وضعه المزري بحثا عن وضع آخر يجد فيه كل ما يهواه ويستطيبه. ولم يكن الحمار يعلم أن ابن آوى يدبر حيلة للإجهاز والقضاء عليه (أي أنه بمنزلة الموضوع المستهدف في البرنامج الحكائي العام).

3 - 4 - الجزاء الذاتي

أ- **كفاية الحيلة:** استعان الأسد بابن أوى لما يتحلى به من قدرات ذهنية لاقتناص ضحاياه. ولم يكن - نظرا لنفوذه وهيبته - يعلم أن خادمه سيستثمر طاقاته الذهنية وينتهز حالته الصحية المنهكة لخيانته والتمرد عليه. اعتمد ابن أوى على ما يتوافر عليه من ذكاء ثاقب لاستدراج الحمار إلى الأسد. وعلى الرغم من تمكن الحمار من الانفلات في المرة الأولى، فهو لم ييأس من نسج حيلة جديدة ليتمكن من استغوائه وإيقاعه في الفخ للمرة الثانية. وهذه الحكاية عبارة عن مثل يضرب عن الرجل الذي يطلب حاجة، ولما يظفر بها يضيعها. وإذا لم يحسن القيام بما ظفر به ينطلي عليه مثل الغيلم[21] الذي لم ينتهز الفرصة المناسبة لإرضاء زوجته بتسليمها قلب القرد. فتظاهرت بالمرض وطلبت من زوجها إحضار الدواء الذي يتمثل في قلب القرد. ولجأت إلى هذه الحيلة لإفساد المودة بين الخِلَّيْن، وحث زوجها على العودة إلى البيت عوض الاسترسال في الغياب. فطن القرد لمناورات الغيلم، فأقنعه بأنه خلَّف قلبه فوق الشجرة. ولما اقتربا منها ارتقاها القرد ليتخلص من الورطة، وليحكي لصاحبه الماكر قصة ما جرى للأسد مع ابن آوى لعله يتخذها عبرة في حياته، وليبين له أنه ليس غبيا، كذلك الحمار الذي زعم ابن آوى أنه لم يكن له قلب وأذنان.

ب - **الإنجاز الخادع:** لا يمكن للذات أن تنجز فعلا ما إلا إذا كانت مؤهلة له. ويكمن فعل الإنجاز في النص لما تمكن ابن آوى من استغواء الحمار مرتين متتاليتين، وهكذا أثبت ابن آوى قدراته ومؤهلاته الذهنية الفائقة. ولما كانت الحكاية تسير في اتجاه استفادة الأسد من أذني الحمار وقلبه، وقع ما لم يكن في الحسبان: ظهرت نوايا ابن آوى في التهامهما عوض تسليمهما إلى سيده للشفاء من مرضه العضال.

ج - **انحلال السلطة:** كل إنجاز لا بد له من جزاء، أكان إيجابيا أم سلبيا. وفي غالب الأحيان يكون المجزي هو المرسل الذي يقوِّم ما أنجزه المرسل إليه من مقتضيات متفق عليها في العقد المبرم بينهما. لم تسر الحكاية وفق ما كان مسطرا لها، إذ ظهر برنامج مناوئ يبين مدى منافسة الخادم لسيده في امتلاك الموضوع (مثار نزاع بين الطرفين). وسيضطر ابن آوى إلى نسج حيلة أخرى لخدع الأسد والظفر وحده بقلب الحمار وأذنيه، وبذلك يتمكن من مجازاة ذاته على ما بذله من أتعاب وجهود لاستغواء الحمار وإيقاعه في الفخ، ويستطيع أن يحكم على سلطة لا تحظى بالاعتراف والشرعية بالهلاك والتلاشي.

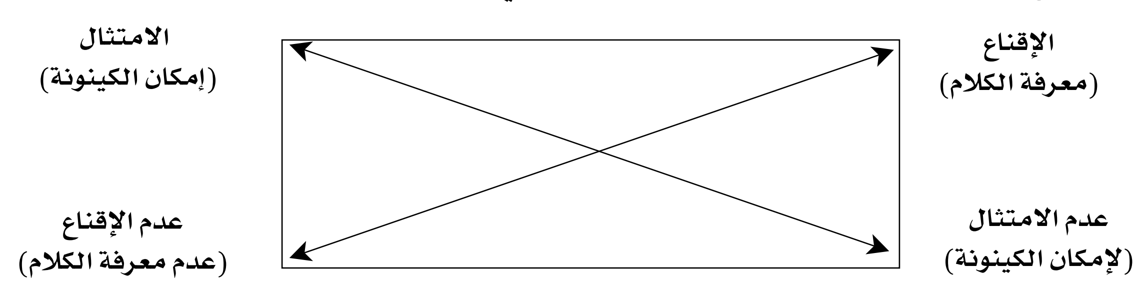
ويوحي تمرد ابن آوى على سيده بكونه لم يسغ سلطة عمياء مجردة من الاعتراف والشرعية. أصبح نفوذ الأسد مهددا من جراء ضعفه وهزاله، وهذا ما جعله يبحث عما يعزز هيبته ويدعم قوته: الأذنان اللتان ترمزان إلى رعية تصغي إلى كلامه، وقلب يرمز إلى مشاعر

المودة والامتنان التي يكنها له محبوه في أرجاء مملكته السعيدة. فهو كان محتاجا إلى هذا الدواء للتماثل إلى الشفاء، واسترجاع هيبته ونفوذه. وبما أنه حرم منه فإن سلطته ستؤول، لا محالة، إلى التفسخ والانحلال.

4 - التطويع بالخداع والمكر

تقوم المقامة الصنعانية على وحدة كلامية كبرى، وهي الوعظ. وقبل بيان تجليها في السياق النصي، ينبغي الوقوف على معناها المعجمي[22]، وتحليله من الزاوية السيميائية. يتشخص معنى الوعظ في ثلاثة مقاطع تعريفية (تقديم النصح والعظات، والتذكير بالعواقب، زجر مقترن بتخويف) تروم إصلاح السيرة، وحمل الموعوظ على التوبة. ومن بين المكونات التركيبية للوعظ نجد الفصاحة والبلاغة والإقناع. وعندما يتحلى بها الواعظ، يكون مسلحا بجهتي معرفة الكلام والقدرة على الإقناع لحمل المتلفظ له على الاعتقاد بما يبث له. ولا تكفي المؤهلات اللغوية فقط، بل ينبغي كذلك للواعظ أن يتسم بمواصفات رمزية تفرض على المتلقي الاعتراف به ومنحه الشرعية اللازمة، وبالقدرة على التطويع الانفعالي (الزجر، والتخويف، وتذكير الإنسان بمن قلبه من ثواب وعقاب). ويراهن الواعظ عموما على إصلاح الموعوظ، ورده إلى جادة الطريق. ولا يتأتى ذلك إلا إذا أقاما تعاقدا أخلاقيا فيما بينهما.

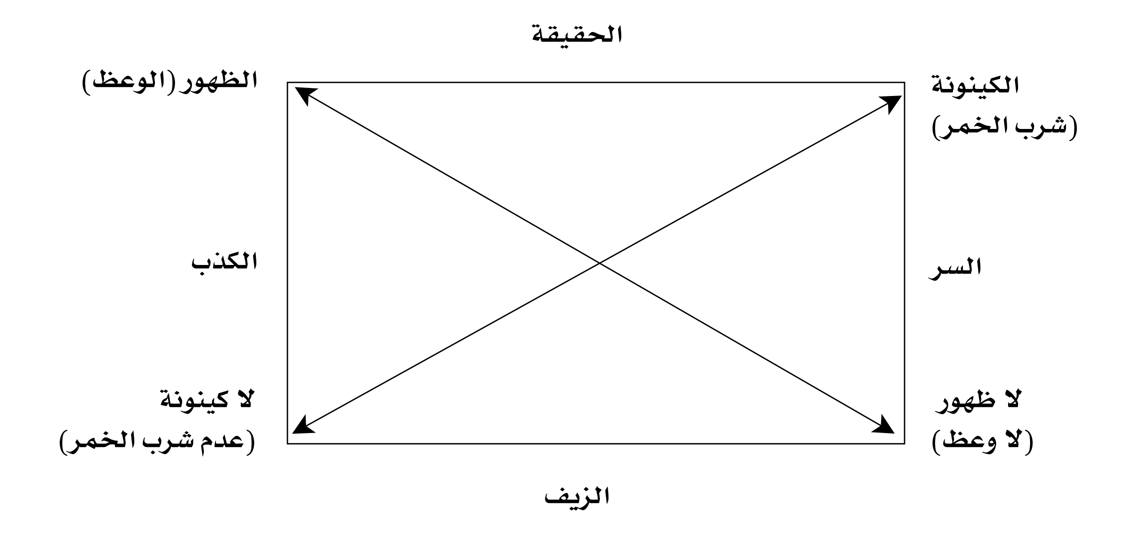
وتستتبع كلمة الوعظ علاقة بين - ذاتية مكونة من ثلاثة أدوار تحدثية: الواعظ (ذ1)، والوعظ (م)، والموعوظ (ذ2). يشغل الواعظ الفعل المعرفي (معرفة قيمة الموضوع من الزاوية الأخلاقية والاجتماعية) والقوة الانفعالية (الترغيب والترهيب) كبرنامجين تمهيديين للفعل اللغوي (الوعظ). ويتشخص الوعظ كبرنامج حكائي قائم على القدرة اللغوية والقوة الانفعالية، وككفاية حاوية لـ «الرغبة»، و«رغبة - الكينونة»، و«الرغبة في الفعل». ويدخل الموعوظ في أحبولة الوعظ لما يعطي الشرعية للواعظ، ويقتنع بما يسديه له من نصح وموعظة. وفي حالة ما إذا كان الموعوظ ذاتا مناوئة، فهو سيوظف برنامجا معاكسا لإرغام الذات على التخلي عن برنامجها الإصلاحي. وخلال هذه العلاقة الثلاثية يستقطب الوعظ وحدات كلامية تدعم مفعوله وفاعليته (ومن بينها نذكر الإبلاغ والنصح والنهي والإفصاح والإقناع والبرهنة)، ويستتبع نسقا مصغرا microsystème مكونا مما يلي:



يؤدي الوعظ إلى إثارة قضية الحقيقة داخل النص، لأنه يتمفصل من خلال جهتي الظهور والكينونة. وتبين جهة الظهور أن طرفي التلفظ أقاما عقدا تحققيا فيما بينهما. ويقوم هذا العقد على اضطلاع المتلفظ بالفعل الإقناعي لحمل المتلفظ له على الاعتقاد بما يحثه عليه، وعلى نهوض المتلفظ له بالفعل التأويلي لاقتباس الفوائد والعظات «الحقيقية» من خطاب المتلفظ. وما زاد من توطد العقد، هو تضمنه للإيحاء التحققي connotation véridictoire الذي يتصادى مع القرآن الكريم في نهي المتلفظ له عن البغي والزهو واللهو وقبح السيرة وسرائر الشر والمعاصي، وإنذاره بما سيجازيه به الله عن أفعاله لما لا ينفع لا مال و لا بنون، ودعوته إلى التمسك بحبل الله.

وبتوغلنا في النص، تُجلّي جهة الكينونة ما كان غير منتظر. يتناقض ظاهر الواعظ مع باطنه، فهو يتظاهر بإرشاد القوم إلى كلمة سواء، وإصلاح أعمالهم الفاسدة، وترهيبهم بما سيلاقونه في يوم القيامة إن هم استسلموا للأفعال المذمومة. لكن لما يختلي في المغارة يعكف مع تلميذه على شرب الخمر من خابية متناسيا بأنها أم الخبائث وأن مدمنها كعابد وثن[23].

ومن خلال لعبة الوجه والقفا تتشخص حقيقة النص التي تتمفصل في المربع السيميائي على النحو التالي:



تستقطب وحدة الوعظ الكلامية دورا تحدثيا (الواعظ) يعمل على تذكير القوم بعواقبهم، وردهم إلى الصراط المستقيم. ويتعاضد مع دورين آخرين: أحدهما دور عاملي (ذات تستجدي بالوعظ محتالة على الناس)، وفاعلي (منشط حلقة وأديب حاذق)، وثانيهما دور انفعالي (متحمس ومهيج).

4 - 1 - التطويع التلفظي

إن المطوع في المقامة الصنعانية هو شخص مجهول الهوية محاط بجماعة من الناس يصغون جيدا إلى زواجر وعظه في أجواء يطبعها النواح والحزن. ومن خلال سحنته وحاله يتضح أنه لا يمارس الوعظ لوجه الله، بل يستجدي به لتحقيق أغراضه ومآربه. وإن كان لم يصرح بهذه الحقيقة فهي مستضمرة تمثل «تواطؤا بين المشاركين وفعل التواصل» [24]. وبمجرد أن يفرغ الشخص من وعظه حتى أجزل كل فرد من أفراد الجماعة له العطاء تقديرا لحسن أدائه وبراعته في الرواية وسعة اطلاعه. ومن بين ما ساعده على النجاح في خطته وإدراك مراده هو ما يلي:

أ - استطاع ـ بفضل مؤهلاته اللغوية وكفايته الموسوعية وتنكر هيئة مغايرة - أن يكسب مودة الجماعة وثقتها، ويورطها بطريقة غير مباشرة في عقد ميثاق تلفظي - استيثاقي وقبول مبادئ اللعب من دون سابق اطلاع على قواعده وإجراءاته. وقد دأب محترف الكُدية (المُكدي أي المتسول) على التنكر في صورة شخص آخر، وتقمص دوره، ومحاكاة طريقته في الكلام. ولا ينكشف أمره إلا في الكواليس[25]، أي بعد أن ينفض الجمع ويتوارى عن الخلق.

ب - إنه أديب بليغ «يطبع الأسجاع بجواهر لفظه»، ويتلاعب بالكلمات كما يشاء، ويرتجل العظات من دون عي أو حبسة أو تلكؤ، ويجمع بين الصناعتين (النثر والشعر) [26].

ج - ركز كلامه (أو فعله الإقناعي) على جهة الحمل على الاعتقاد بدعوى أنه يسعى مسبقا إلى تغليط المستمعين وتضليلهم، وجعلهم يعتقدون صحة وسداد ما يتلفظ به. وما مبادرة كل فرد بـ «إدخال يده في جيبه» إلا دلالة واضحة على اقتناعه بفحوى الكلام ومراميه.

وفي المقابل، يضطلع المتلفظ له بفعل تأويلي لتفكيك رسالة المتلفظ وإدراك أبعادها وإيحاءاتها. إذا فطن المتلفظ له بمناورة التطويع، فإنه - وفق مؤهلاته وطاقاته الذهنية واللغوية - سيتحاشاها، أو يبطلها أو يمارس تطويعا مناوئا معززا بالحجج الدامغة. وقع المتلقون - في المقامة الصنعانية - ضحية الكلام، لأنهم انساقوا مع قناع الشخص (الصورة المغلوطة)، ولم يفلح إلا واحد منهم (الراوي الحارث بن همام) - بحكم فضوله وارتيابه من أمر المُكدي - في إماطة اللثام عن وجهه وتعرُّف هدفه الخفي (الصورة الحقيقية) بعد فوات الأوان (أي بعد أن حقق أبو زيد السروجي هدفه ونال مراده وأوقع ضحاياه في شركه). وهكذا «تتبع المقامة لحظتين: تتضمن الأولى تأويلا مغلوطا يفشل في الكشف عن حيلة الشخص، والثانية تتضمن التأويل الصحيح غير المنفصل عن الخيبة أو الاندهاش»[27]. لو نجح أبو زيد في الرجوع إلى منزله من دون أن يتمكن أي شخص من الاهتداء إليه لظل لغزا محيرا ومحتالا بارعا. لكن الحارث اقتفى أثره حتى اكتشف حقيقته (باطنه غير ظاهره: يعظ الناس بالموعظة الحسنة وهو يشرب الخمر)، وتعرُّف هويته (سراج الغرباء وتاج الأدباء). ويمكن، في هذا

الصدد، أن نستأنس بمحاور المربع السيميائي لفهم مختلف الصور التي يتلون فيها أبو زيد السروجي لتحقيق مآربه وإدراك مبتغاه:

أ - **محور الحقيقة**: يدعو الناس إلى اجتناب المنكر في حين يقترفه.

ب - **محور السر**: يخفي بأنه يشرب الخمر ولا يمتثل للنصائح التي يعظ بها الناس.

ج - **محور الكذب**: يتظاهر بالوعظ في حين يقترف المنكر.

د - **محور الزيف**: يوهم الناس بأنه يطبق ما يقوله في حين تخرجه أفعاله عن الصراط المستقيم (لا واعظ).

هـ - **محورالتناقض**: يحرص أبو زيد على الظهور بمظهر الواعظ الذي يدعو الناس إلى الاقتداء به، في حين يخفي حقيقة كونه مارقا عن الدين.

4 - 2 - المقاطع التحدثية:

تتجلى هذه المقاطع في شكل كلام نمطي أو لغات فردية أو اجتماعية، أو تعابير مشخصة أدبيا (الهجنة والتنويع والأسلبة والمحاكاة الساخرة). وهي تنهض بتمييز الفاعل وتفريده، وإبراز موقفه من الوجود، والكشف عن هويته. وفي هذا المضمار يرى فليب هامون أن «الكلام ليس أداة لتوثيق عالم التخييل فقط، وإنما هو وثيقة عن الشخصية، وبمثابة صيغة، وعبارة، وعامية، واعتراف يقدم معلومات ـ بموضوعها وشكلها على حد سواء - عن الشخصية التي تضطلع به، ويسهم، إذن، في موضعتها وتصنيفها اجتماعيا ومهنيا ونفسيا وإحيائيا»[28].

نقتصر، في هذا السياق، على الكلام النمطي الذي «يحيل إلى خارج النص، ويعطي للمتكلم الخيالي مصداقيته (داخل النص وخارجه)، وحقه في امتلاك خطاب محدد، وكذلك أبهته الضرورية في فرض أحقية كلامه واحتمال تصديقه من لدن المستمع (أو القارئ)[29]، يستخدم أبو زيد السروجي الكلام النمطي للواعظ مذكرا الغافل بعاقبة غيه، وداعيا إياه إلى التخلي عن الموبقات والمنكر والعودة إلى الصراط المستقيم. وبما أنه يحرص على أداء دوره التحدثي على الوجه المطلوب، فهو ينتقي المفردات المناسبة التي تستمد حيويتها وأصالتها من القرآن الكريم على وجه الخصوص، ويحترم مراسم الوعظ ومقتضياته ومحتوياته. وما إيقاع مستمعيه في المصيدة إلا دليل قاطع على حسن أدائه وإتقان دوره. وبما أنه كان يخبط في أساليب الاكتساب، فقد كان يتلون في حاله مضطلعا بأدوار فاعلية مختلفة. في البداية يعاف الناس محضره، ويحتقرونه لرثاثة لباسه، لكن لما يحدثهم يمتع أسماعهم ويجذب أنظارهم ويكسب تقديرهم، ويصبح - في نظرهم - من «لا يُفرى فريُّه، ولا يُبارى عبقريُّه»[30]. وهو يتلفظ بالكلام النمطي الملائم للحيثيتين الآتيتين:

أ - يحظى بمنزلة مرموقة ورأسمال رمزي بفضل جودة كلامه وحسن أدائه. يعي بأن آلته الفتاكة هي مؤهلاته اللغوية التي يفتق بها الأسماع ويرتق الصدوع والشقوق، وتسعفه - في مختلف الظروف والملابسات - على إخفاء صورته الحقيقية وإدراك مراده.

ب - يعتبر الحريري الكلام حربا، وهو المعنى نفسه الذي تضمنته عبارة هامون في سياقات أخرى (الحرب التلفظية). فالمتكلم هو شبيه بالمحارب من حيث قراءة خطط الخصم[31]، والاعتماد على الوسيلة الناجعة، والرغبة في النجاح والانتصار. وهذا ما جعل الحارث بن همام يعتبر نفسه من «نظّارة الحرب لا من أبناء الطعن والضرب»[32]. في حين أن أبا زيد يلقي بدلوه في الدلاء، ويدخل الحرب متسلحا بالحجج الكافية والجهات المناسبة، ومراعيا طقوس الكلام ومراسمه، وساعيا إلى تأدية المعنى بالسبك الجيد، وعبارات مسجوعة وفصيحة، وحسن التوشية، وحارصا على الاضطلاع بالدور المناط به على أحسن وجه. وما يتوخاه من ذلك هو أن ينجح في خططه، ويبهر الناس باستعداداته التواصلية ومؤهلاته الثقافية، ويدرك ما يصبو إليه.

ويستتبع الكلام النمطي الجهات التحدثية الآتية:

- الرغبة في القول: ما توخاه أبو زيد من إمتاع غيره بفتيق لسانه وفصاحته والتلون في حاله هو الكدية والاستجداء.

- إتقان القول (حسن الأداء): يوظف أبو زيد مهارته اللغوية في مواضعها المناسبة، وعلى قدر المتلقين. ومن خلالها يتضح مدى تمكنه من الأساليب البديعية، وإلمامه بكل ما يتعلق باللغة والنحو والفقه والأدب والطرف والملح، وقدرته الفائقة على إدراج الكلمات المهجورة والمهملة في سياقات جديدة.

- القدرة على القول: لا يتطلب الكلام من أبي زيد سلامة النطق وحسن التركيب والإحاطة بالمعنى فقط، بل أيضا إدراك مواقع القول وأوقاته، واحتمال المخاطبين به والقدرة على تطويعهم وتغليطهم، واستضمار المقاصد، وسرعة البداهة والمباغتة، وقوة الإفحام.

- الحمل على الاعتقاد: يوظف أبو زيد مناوراته التلفظية لإقناع المتلقي المفترض، وتغيير معتقداته، وسلب قدرته على المقاومة، والتأثير عليه لمشاركته اعتقاداته. وبما أنه يجمع بين أساليب الإقناع وأساليب الإمتاع فإن خطابه لا يكتسي صبغة الإكراه، بل تتلقاه الآذان بشغف وكلف متزايدين.

5 - تطويع التلقين المذهبي:

5 - 1 - مفعول التوجيه في رواية ذات:

يتمثل التطويع في شكل علاقة تراتبية تجمع ما بين جهاز الدولة (ذ1) وبين الشعب المصري (ذ2). فقد وظف الطرف المهيمن التلفاز ليفرض على المهيمن عليه (الشعب المصري) رؤية معينة للمجتمع، ويحفزه على مساندة سياسة الانفتاح السياسي والاقتصادي والانخراط في مسيرة الهدم والبناء. ويندرج التوجيه ضمن الأفعال المشتقة من التحدث délocutifs، وهي التي تدل على إنجاز الفعل بالتلفظ به. ويعنى

بالتوجيه الإرسال والإدارة إلى جهة ما بالكلام أو بالإشارة، أو هما معا. كما يتضمن «الإيحاء الخاص بالقول»[33]، أي التلفظ بالتوجيه والصدع به. لقد اختار الجهاز الحاكم، من بين استراتيجيات متعددة، تمرير خطابه السياسي بواسطة الصورة الإشهارية. وبتركيز السارد على التوجيه، لم يغفل ما للكلام من دور أساس في تقديم وصف تقريري للصورة، وتثبيت السلسلة الطافية للمدلولات على نحو يمكن من مواجهة رعب الأدلة الملتبسة[34]. ويتضمن التوجيه أيضا فعلا لغويا من نوع خاص، وهو المُضَمَّن الذي يحدده أوسوالد ديكرو بمعايير النفي. فالمطروح le posé هو الرسالة التي تلقاها المصريون من جهاز البث المركزي، وتؤشر على نهج مصر - إبان حكم السادات - سياسة جديدة قوامها الانفتاح والخصخصة. وأما المضمن le présupposé فيستتبع عدم تلقي المصريين أي توجيه في العقود السالفة لما كانت مصر على عهد جمال عبدالناصر تنهج سياسة الاقتصاد الموجه والتأميم. إن هذه الرسالة الإشهارية تمثل إرصادا مرآتيا (mise en abyme) لأنها تعكس، في شكل مصغر، ما يعيشه المجتمع المصري من تحولات سياسية واقتصادية واجتماعية. وما يبين أن ذلك التوجيه كان له أثر ووقع في نفسية المصريين، هو انصياعهم له انصياعا تاما. وذلك لأنه يستمد مفعوله من الشروط التي تمنحه الشرعية وتفرضه كسيادة تستدعي الاعتراف به. «فليست سلطة الكلام إلا السلطة الموكولة إلى من فوض إليه أمر التكلم والنطق بلسان جهة معينة. والذي لا تكون كلماته (أي فحوى خطابه وطريقة تكلمه في الوقت ذاته) على أكثر تقدير، إلا شهادة، من بين شهادات أخرى، على ضمان التفويض الذي وكل للمتكلم»[35]. وهكذا، أوكلت الدولة إلى التلفاز مهمة النطق بأيديولوجيتها ذات النزوع الليبرالي، والتعبير عنها بطرائق وأساليب مختلفة حتى تستحوذ على أفئدة الجماهير العريضة، وتحضهم على إحداث قطيعة مع المرحلة السالفة (الناصرية). «فهذا النوع من «التلقين المذهبي» indoctrination القائم بواسطة الترفيه هو الظاهرة التقليدية لما يسمى بـ «الدعاية السوسيولوجية «المصطلح الذي ابتكره المنظر الفرنسي جاك إلول J.Illul والذي يعني تلك التظاهرة - الفعاليات التي يسعى مجتمع ما بواسطتها إلى تحقيق تكامل أكبر عدد من الأفراد، وتوحيد سلوك أعضائه وفقا لنموذج معين، ونقل طراز حياته إلى الخارج، ومن ثم إلى الهيمنة على المجتمعات الأخرى... وبالتالي يصبح هذا الطراز مادة الدعاية السوسيولوجية» ليس بسبب قيمه الثابتة، بل لأنه يجمع في بنيته المبادئ الأساسية لرؤية معينة للمجتمع. أما صفة الاجتماعية فإنها تعني أن طراز الحياة هذا، موضوع الدعاية، يعبر بصورة مكثفة عن مفهوم معين للنظام الاجتماعي القائم في أطر أيديولوجية معينة، والذي يريد فرض النماذج السلوكية التي تميزه عن غيره»[36]. فمن خلال هذه القولة، يتضح أن التوجيه الأيديولوجي ذو وجهين: أحدهما خارجي يهم نقل نموذج غربي لتفكيك وزعزعة النموذج السائد، وثانيهما داخلي يتعلق بصهر الفرد في المجتمع، والسعي إلى التقدم وتحقيق التكامل[37].

ويعتبر التوجيه مقولة (بتعبير سيرل) يراهن من خلالها المتكلم على حفز المتلقي على فعل شيء معين. ويمكن أن يكون التوجيه متواضعا جدا كما هو الحال في الرسالة الإشهارية، إذ يقصد به دعوة الشعب المصري إلى الفعل أو الإيحاء به بدلا من الحث عليه. ولهذا فهو لا يتخذ صبغة الإكراه، بل يوظف أساليب الترفيه والإمتاع لاستدراج المتلقي إلى مشاركته القول بطروحه الأيديولوجية. وكلما ازدوجت أساليب الإقناع بأساليب الإمتاع، إلا وكانت إذ ذاك، أقدر على التأثير في اعتقاد المخاطب، وتوجيه سلوكه لا يهبها هذا الإمتاع من قوة في استحضار الأشياء، ونفوذ في إشهادها للمخاطب، كأنه يراها رأي العين[38]. ويرتهن فعل التوجيه بالانخراط الفعلي للمواطنين في مسيرة الهدم والبناء. ويجد كل مواطن نفسه مجبرا على الامتثال والانصياع له حتى لا يتأخر عن ركب المجتمع. وهذا ما يحتم عليه اكتساب قيم جهية لضمان الانتقال من برنامج حكائي إلى آخر، وتأهيل نفسه من الناحية المالية لينخرط في مسيرة الهدم والبناء (الإنجاز)، ويكون له اعتبار ومنزلة داخل المجتمع الذي يعيش فيه (الجزاء).

5 - 2 - من التوجيه إلى الممارسة

جسدت الدولة التوجيه على أرض الواقع بإحداث تغيرات جوهرية في النسيج الاقتصادي وإعداد المجال العمراني والرقابة الإدارية واستقطاب الاستثمارات والعملة الصعبة. ولم تخل سياسة الانفتاح من آفات تكبح جماح التطور، وتثبط العزائم والمطامح. وهذا ما تحيل إليه كليا نتف الأخبار المضمَّنة، وجزئيا بعض المفاصل الحكائية في المحكي المُؤطِّر (خاصة تلك التي تتعلق بالمنجزات الهائلة التي عرفها حي «مصر الجديدة»، لأنه أول ما يطالعَ السائح، ويسكن فيه رئيس الجمهورية). أما على المستوى الاجتماعي، فقد تمكنت فواعل العمارة المؤهلة - من الناحية المالية - اللحاق بمسيرة الهدم والبناء، والمحافظة على جدولها الزمني بنجاح. وذلك على نحو موظف الزراعة الذي يغير ورق الحائط بلون أكثر حداثة كلما حل موعد رش القطن، ويستبدل به الأخشاب. كما أثبت جهاز «الإنتركوم» على باب شقته. ثم المدرس العائد من الكويت الذي استبدل «الموكيت»، وأضاف جهازا كهربائيا وجهاز تكييف جديدين. ثم الحاج فهمي الجزار الذي انضم إلى سكان العمارة في مرحلة متأخرة وبالأسلوب العصري، أي الامتلاك بدلا من الاستئجار. ثم ضابط الشرطة بعد عودته من مهمة أمنية في سلطنة عمان. ثم ضابط الجيش بعد عودته من مهمة تدريبية في الولايات المتحدة، ومن بين ما قام به استبدل بسيارته (الفيات 131) القديمة واحدة ما زاد على الصفر. وتأخرت ذات عن اللحاق بالمسيرة بسبب أعذار زوجها (على نحو المراهنة على النجاح في امتحان الإجازة الذي لم يتقدم له أبدا، والحصول على عقد عمل بدول الخليج العربية)، ومعاناتها من الضائقة المالية إثر ارتفاع الأسعار، وتشبثها باشتراكية جمال عبدالناصر المعادية لبدعة الملكية. وهكذا عاشت ذات ردحا من الزمن متأرجحة بين رياح التوجيه الهوج (البرنامج الحكائي الأساس) وبين الوفاء لمبادئها الثورية (البرنامج الحكائي المناوئ).

وإن ظلت تحن إلى العهد الناصري، فهي قد بدأت شيئا فشيئا تتحرر من شرنقته لتتباهى أمام زملائها في العمل بقدرتها على الانخراط في المسيرة. وفي هذا المضمار «توقف جمال عبدالناصر عن المجيء حاملا معول الهدم، لكن أنور السادات واصل زياراته الليلية، وفي يمينه قطع السيراميك المعهودة. ذلك أن جعبة ذات المالية نفدت قبل أن يصل السيراميك إلى السقف بمسافة شبرين، واضطرت إلى استكمال المساحة الباقية بدهان الزيت المألوف»، ص69.

أدركت ذات أن اللحاق بالمسيرة يتطلب إدراك البرنامج الحكائي للاستعمال (جمع المال). وبما أن راتبها وراتب زوجها متواضعان جدا، فقد بدأت تعتمد على نفسها؛ وذلك بتوزيع قمصان النوم المهربة من بورسعيد، والاتجار في المواد التموينية، وسحب أكبر كمية نقود من عبدالمجيد رغم معارضاته المتكررة، وجمع العلاوات والمكافآت، وتكوين جمعية ادخار بالأرشيف من عشرة أشخاص يتناوبون على أخذ ألف جنيه عند نهاية كل شهر. وبفضل ذلك استطاعت أن تواجه المهام المطروحة، فاقتصرت على استبدال بمرحاض الحمام واحد حديث، ثم أولت اهتمامها للمطبخ، فغطت جدرانه والأرضية بالسيراميك المصقول الفاخر وردي اللون. إن إصرار ذات على اللحاق بالمسيرة انتهى بالإخفاق نظرا إلى الوتيرة السريعة التي سار عليها المجتمع المصري للتأقلم مع النهج الرأسمالي. فلم تجد بأسا من مجاراة الحاج الطيب لمساعدتها على تطهير روحها من العفاريت، والتحرر من الضغوط النفسية المتفاقمة.

وعليه، لا يكفي الانصياع للتوجيه فقط بدعوى أنه صادر من جهات وهيئات عليا في التراتبية الاجتماعية، وإنما ينبغي تحقيقه أيضا على مستوى الواقع. وهذا يتطلب من الفواعل أن تكون متسمة بالكفاية الجهية (الرغبة والمعرفة والواجب والقدرة والفعل)، وقادرة على الانخراط في مسيرة الهدم والبناء (بالتخطيط المتزن للحاجات المنشودة، وادخار الأموال، والسعي إلى المنزلة الاجتماعية والمهنية المحترمة)، ومقتنعة بالتوجه الليبرالي الذي نهجه أنور السادات، ثم من بعده حسني مبارك. وإذا أعوزتها الوسائل الضرورية لتنفيذ التوجيه، فإن الهوة ستتعمق أكثر بين الأماني والواقع المعيش.

5 - 3 - الأفعال اللغوية الناجمة عن التوجيه

انصاع المجتمع المصري للتوجيه الذي أصدره جهاز البث المركزي، فبدأت كل عائلة تجهد نفسها للحاق بمسيرة الهدم والبناء، على الرغم من المصاعب والمثبطات والإحباطات. ولم يخل الخطاب الرسمي من الإشادة بالنتائج الطيبة التي نجمت عن المسيرة على المستويات جميعها. ووظفت الفواعل الأفعال الإنجازية لتنفذ محتويات التوجيه، ومجاراة سياسة الانفتاح. وهذا ما سنبرزه من خلال التركيز على بعض العينات التي تعطينا نظرة مجملة عن الآثار التي خلفها التوجيه في الحياة الاجتماعية والاقتصادية. في البداية سنركز على انعكاساته داخل أسرة ذات (الملفوظات: 1، و2، و3، و4، و5، و6)، ثم انعكاساته داخل المجتمع قاطبة (الملفوظان: 7، و8).

1 - «**ما تلمسنيش**» (ص10).

يتضمن هذا الملفوظ نهيا، ويعنى به «طلب الكف عن الفعل أو الامتناع عنه على وجه الاستعلاء أو الإلزام»[39]. ومن يمعن النظر في أساليب النهي المختلفة، يجد أنها قد تخرج عن معناها الحقيقي للدلالة على معان أخرى تستفاد من السياق وقرائن الأحوال. ويفيد النهي في الملفوظ الالتماس لأنه صادر من شخص إلى آخر يساويه قدرا ومنزلة. فذات تلتمس من زوجها عدم لمسها لتشعره بمعاناتها من المقاطعة المضروبة عليها من لدن زملائها في الأرشيف بسبب تباهيها بالانخراط في المسيرة ووفائها للثورة الناصرية، وتحمله مسؤولية ما نجم عن نهجه لسياسة «الهدم والتخريب والأنانية والبلادة» من سلوكات عدوانية ومُحبطة. «التعبير عن النفس الذي تدرج من اتهام عبدالمجيد بالهدم (بالنظر إلى سوابقه في كسر الأكواب الزجاجية، والطاجن المصنوع من الفخار، وطبق البايركس الذي كان جزءا من عفش الزوجية، ومسؤوليته عن ضياع البطانية التي تركها على حافة البلكونة فأطارها الهواء)، والتخريب (فلولاه لكانت أكملت تعليمها وصارت الآن صحافية أو مذيعة)، والأنانية (المتمثلة في اهتمامه بنفسه وأسرته وتجاهل احتياجاتها من أحذية وسيراميك وخلافه)، والبلادة (وإلا فبماذا يوصف تقاعسه عن السفر إلى الخارج لتحسين حياتهم التعسة؟» ص100. فهذه السياسة تمثل برنامجا حكائيا مناوئا للبرنامج الحكائي الذي سطرته ذات للحاق بمسيرة الهدم والبناء. ولهذا قررت الاعتماد على نفسها لجمع المال والتخطيط لتزيين المنزل وتأثيثه. وتحملت، على مضض، تصرفات وأفعال زوجها المعاكسة لمطامحها وتطلعاتها. ولم تكن ذات تتوخى نهي زوجها عن لمسها فقط، وإنما إشعاره بعدم انسجام وجهتي نظرهما فيما يخص مواكبة إجراءات المسيرة وحيثياتها. وكلما توترت علاقتهما يلجأ هو إلى الفراش، بينما تلجأ هي إلى المرحاض، وكل واحد منهما يستعرض في دماغه الحجج الدامغة المدعمة لوجهة نظره في انتظار الفرصة الملائمة للمواجهة.

2 - «**وماله... فيها إيه؟**»، **ص** 102.

3 - «**لماذ لا تسافر إلى الخارج؟**»، **ص** 102.

في الملفوظ (2) لا تتأسف ذات عما إذا باشر زوجها السرقة لجمع المال، بل تحرضه ضمنيا على ذلك. وهذا ما تعبر عنه صراحة صيغة النفي الواردة في الملفوظ. فهي تشف عن رغبة ذات في جمع المال مهما كانت الوسيلة المفضية إلى ذلك. ولهذا ليست السرقة عيبا مادامت ستمكن ذات من تحقيق حلمها الرأسمالي. ولكن ذات - في قرارة نفسها - لا تحض عبدالمجيد على ذلك الفعل المستبشع وغير المشروع، بل تريد أن تتحداه لإظهار عجزه وعدم قدرته على تلبية حاجات الأسرة الملحة، وتستحثه على البحث عن أي مخرج لتيسير التحاقها بركب مسيرة الهدم والبناء. وهذا ما يعضده الملفوظ الموالي (3).

فهو يرد ليكشف عن طوية ذات التي تحض زوجها على السفر إلى دول الخليج للعمل براتب محترم. لكن الجواب عن السؤال المطروح هو من اختصاص رؤساء عبدالمجيد في البنك، ورهين بوصول دوره في الانتقال إلى أحد فروع البنك في دول الخليج. ومع ذلك لما حانت نوبته تم تجاوزه لمصلحة أحد مرؤوسيه الذي يحمل شهادة جامعية. فلو تحقق المطلوب من السؤال لأنجزت ذات كثيرا من مشروعاتها في تزيين الشقة وتأثيثها، وضمان مستقبل زاهر لأبنائها.

4 - «**لازم عاوزه موكيت**»، **ص**159.

يخرج الأمر في هذا الملفوظ عن معناه الأصلي (طلب الفعل على وجه الاستعلاء والإلزام)، ويقصد به الالتماس الذي يعد «طلبا صادرا عن الأنداد والنظراء المتساوين قدرا ومنزلة»[40]، فذات تتوخى من إصدار أمرها إلى زوجها تلبية طلبها لابتياع الموكيت. وذلك ليكون موضوعا مثيرا تقتحم به أسوار المقاطعة المضروبة عليها من لدن زملائها في الأرشيف. لكن عبدالمجيد لم يستجب لالتماس زوجته، مستندا إلى ضرورة توفير نفقات إضافية لا تقل عن خمسين جنيها في الشهر لتربية أمجد. «لكن معارضة عبدالمجيد كانت حاسمة تستند لا إلى أسس جغرافية (جونا الحار المترب)، أو حضارية (تراثنا الخاص من السجاد والحصير)، وإنما إلى اعتبارات عملية، تتمثل في كتلة جديدة من النفقات لا تقل عن خمسين جنيها في الشهر من أجل ولي العهد: ألبان جافة تعوضه عن جفاف لبن الأم، ودار حضانة تستقبله في الصباح لتتمكن من الذهاب إلى الأرشيف كي تواجه المقاطعة»، ص 160.

5 - «**الحجاب ده ما ينفعش... لازمك حجاب كامل**»، **ص**218.

يصدر عبدالمجيد الأمر على وجه الاستعلاء والإلزام، لأنه ينظر إلى نفسه على أنه أعلى منزلة ممن يخاطبه ويوجه الأمر إليه. فهو يأمر «ذات» بأن تدني عليها الحجاب لتخفي زينتها عن غير بعلها. وما حفزه على مطالبتها بذلك هو نزوعه الديني وانضباطه لتعاليم الدين الإسلامي الحنيف. لكن «ذات» لم تعر لأمره أي أهمية، إذ ظلت تتبرج وتتزين بأحمر الشفاه. لما تأزمت حياتها بسبب سجن عبدالمجيد وصعوبة مسايرة وتيرة مسيرة الهدم والبناء، لم تجد بدا من مجاراة الحاج الطيب للتخلص من العفاريت بقراءة آيات بينات من الذكر الحكيم. وعلى الرغم من كثرة المشكلات التي تعانيها ذات، فهي قد ظلت مصممة على بذل قصارى الجهود للحاق بالمسيرة.

6 - «**حافظوا على نظافة مصر الجديدة لأنها أول ما يقابل السائح**»، **ص**207.

إن كان الأمر غير محدد في هذا الملفوظ، فهو يحيل إلى هيئة عليا مفوض لها التوجه إلى المأمور (عامة الناس) لمطالبته بالمحافظة على نظافة مصر الجديدة لأنها أول ما يشاهده السائح، ولوجود مقر رئاسة الجمهورية بها. وإذا نقلنا هذا الإعلان من الحديقة الصغيرة وسط ميدان روكسي إلى مصر القديمة، سيصبح عديم الجدوى والفاعلية. فسلطته يستمدها

من الشروط التي أوجدته حتى يؤدي الوظيفة المتوخاة منه. ولا يتسم هذا الإعلان بالتكليف والإلزام، بل هو طلب يحمل بين طياته النصيحة والإرشاد. إن جهة - معروفة عند عامة الناس بأنها تابعة للدولة ومحاطة بهالة من الشرعية والاعتراف - هي التي فوض إليها نصحهم بالمحافظة على نظافة الحي. وبما أنهم يعتبرونها أحد واجباتهم، فهي قد حظيت باستجابة واسعة. وتتزامن حملة النظافة التحسيسية ذات «الطابع القومي» مع ما تعرفه مصر الجديدة من تقدم عمراني بسبب نهج سياسة الهدم والبناء. «فبالإضافة إلى تصاريح الهدم (للفيلات والعمارات القديمة المتينة التي لن تنهدم من تلقاء نفسها) والبناء (لناطحات السحاب الزجاجية التي تنهدم من غير تصريح) خلق الكوبرى الذي أقيم فوق ميدان الطيران لتسهيل المرور في طريق صلاح سالم السريع مشاكل جمالية معقدة»، ص 157.

7 - **الرئيس مبارك في تكساس: «معظم الشركات الأمريكية التي قامت بالاستثمار في مصر تمتعت بنسبة عالية من الأرباح، فلدينا أكبر سوق في الشرق الأوسط ونملك الأيدي العاملة الرخيصة»، ص** 73.

يعبر الرئيس حسني مبارك عن ارتياحه من نتائج مسيرة الهدم والبناء (جلب الاستثمار الأجنبي، وتحقق الأرباح بسنب عالية، وإنشاء أكبر سوق في الشرق الأوسط، والتوافر على عمالة رخيصة). فهو يصدع بالفعل التعبيري acte expressif للتعبير عن مشاعر اعتزازه وافتخاره بالمنجزات التي تحققت في مصر، وحفز الشركات الأجنبية على الاستثمار بها. وهو يتكلم بلغة المؤسسة التي يمثلها بوصفه رئيسا للجمهورية. وهي لغة تستمد سلطتها من عوامل خارجية (الرأسمال الرمزي الذي أسند إليه أمر النطق باسم الشعب المصري، ومكانته الاجتماعية، وسمات المؤسسة التي فوضت له أمر التحدث باسمها، وطبيعة التلاؤم بينه وبين ما يصدر عنه من خطاب)، وتتميز بقواعد بلاغية معينة (التكرار، وترديد القوالب الجاهزة، وإبراز الإيجابيات، وطمس السلبيات، والإشادة بالمنجزات المتحققة). «إن أي أداء للكلام سيكون عرضة للفشل إذا لم يكن صادرا عن شخص «يملك سلطة» الكلام، وبصفة أعم، إذا لم يكن «الأشخاص والملابسات ملائمين لتطبيق القواعد التي يتعلق بها الأمر». وبعبارة موجزة، إذا لم يتوافر المتكلم على السلطة التي تخول له أن يتفوه بالكلمات التي ينطق بها. وربما كان الأهم من كل ذلك، هو أن نجاح عمليات السحر الاجتماعي التي هي الأعمال السلطوية أو الأعمال المشروعة، والأمر سيان، يتوقف على اقتران مجموعة من الشروط المترابطة التي تتألف منها الشعائر الاجتماعية» (41). ومن ثم يتبين أن ذلك الفعل التعبيري لا يستمد قوته من ذاته، وإنما من شروط خارجية. وهو يمثل السلطة ويرمز إليها. وفي حالة ما إذا تلفظ به شخص آخر لا يملك سلطة الكلام وليس له حق إلقائه أو تلفظ به خارج المؤسسات التي تسمح له باستخدامه وتداوله، فإنه يصبح مجرد عجعجة وهراء.

استتبع التوجيه كثيرا من الأفعال اللغوية الصغرى لتنفيذه على مستوى الواقع. وإذا كانت فئات المجتمع المصري قد انصاعت له واعترفت به بوصفه خطاب نفوذ وسلطة يؤشر إلى مرحلة سياسية جديدة، فقد تباينت إراداتها وعزائمها في تحقيقه بحكم التفاوتات الاجتماعية، ومعاناة أكثرها من الفاقة والحاجة. وقد صاحبت مسيرة الهدم والبناء آفات اجتماعية لم تعمل إلا على تعميق الفوارق الطبقية، وتفاقم بعض الظواهر المستبشعة (تهريب الأموال إلى الخارج، وبيع البضائع واللحوم الفاسدة، وتأزم العلاقات الاجتماعية والإنسانية وتوترها).

5 - 4 - تجليات البعد الاستيثاقي

يتطلب البعد الاستيثاقي توافر الثقة المتبادلة بين عاملي التلفظ، وتعاقدهما على المستوى التلفظي والتحققي، واستخدام كل واحد منها كفايته الجهية لضمان تواصل فعال. وإذا كان المتلفظ يستخدم جهة الحمل على الاعتقاد بوصفها ضربا من ضروب التطويع، فإن المتلفظ له يستخدم جهة الاعتقاد لتصديق ما يتلقاه أو جهة عدم الاعتقاد لرفضه ومحاجته (التطويع المناوئ). ويتحقق الأثر التحدثي للفعل الإقناعي بواسطة محمولات إنجازية (الأمر والطلب والنهي)، أو جهية (القدرة والواجب). وقد يتشخص في شكل أفعال لغوية مباشرة أو غير مباشرة أو صيغ مجازية لحمل المتلفظ له على تغيير معتقداته وإحلال معتقدات جديدة محلها.

وقد سبق لنا أن ألمعنا إلى أن الدولة وظفت جهاز التلفاز لحمل الشعب المصري على استساغة أيديولوجية الانفتاح السياسي والاقتصادي. وبطبيعة الحال انصاع المواطنون لها رغم مقاومة بعض الفئات التي ظلت ردحا من الزمن وفية للاشتراكية الناصرية، ومتألمة من الآفات والسلبيات التي أفرزها الوضع السياسي الجديد. وبمجرد أن سنت الدولة سياستها الجديدة، شرع المواطنون في التسابق للحاق بمسيرة الهدم والبناء على الرغم من كثرة المشاق والمصاعب. وبما أن الدولة تراهن على إحداث قطيعة مع العقود السالفة، فقد وظفت كل أشكال الإقناع (الصورة الإشهارية والخطب وقصاصات الأخبار) لحفز المواطنين على الانخراط في مسيرة الهدم والبناء. ومما يدل على اقتناع سكان العمارة بها هو حرصهم ما أمكن على احترام برمجتها الزمنية. وإن تأخرت ذات عن ركب أغلب سكان العمارة، فهي قد تداركته نسبيا لما بدأت تعتمد على نفسها، واقتنع زوجها بمتطلبات المرحلة الجديدة.

ولا تستوفي جهة الحمل على الاعتقاد شروطها (الوصل التحدثي) إلا باستخدام وجوه الكَلم في مواضعه، ومعرفة أحوال الأمور وطقوسها، وإحكام جهتي إتقان الحكي والقول، واجتماع اللب عند التلفظ. والغرض المتوخى منها هو حفز المتلفظ له على اعتقاد ما يتلقاه، ثم الاضطلاع بالفعل المطلوب. وهكذا، يتبين أن البعد الاستيثاقي الذي يجمع بين عاملي التلفظ (الثقة المتبادلة بينهما) يستتبع بالضرورة البعد المعرفي (معرفة الموضوع وقواعد اللغة وطبيعة

المرحلة ومتطلباتها) والبعد التداولي (الاضطلاع بسلسلة من الأعمال للحاق بمسيرة الهدم والبناء) والبعد الانفعالي (استساغة التوجيه، والرغبة الملحاحة لمواكبة متطلبات المرحلة الجديدة، وتفاقم ظاهرة المقاطعة بين المواطنين). ويمكن أن نجمل تجليات البعد الاستيثاقي في الجدول أسفله:

	المتلفظِ (المطوِّع)	المتلفظ له (المطوَّع)	الوظيفة
الفاعل	- الدولة - ذات	- المواطنون - عبدالمجيد	- لما تولى أنور السادات الحكم شرع في تطبيق سياسة ليبرالية. فكان لزاما عليه أن يقنع الشعب بأهميتها في تحسين ظروفهم الاجتماعية والاقتصادية، وبنواقص السياسة الاقتصادية التي اتبعها جمال عبدالناصر. - بعد أن تخلصت ذات من شبح جمال عبدالناصر، أجهدت نفسها لإقناع زوجها بمتطلبات المرحلة الجديدة، وبتوفير ما ترتضيه ليشكل موضوعا للإثارة والتباهي أمام زملائها وجيرانها.
الجهة	الحمل على الاعتقاد (زعم قول الحقيقة) ↓ التطويع	الاعتقاد (التصديق ما يقال) ↓ الانصياع للتطويع	- ينبغي أن تكون الثقة متبادلة بين عاملي التلفظ حتى يحصل التفاهم بينهما. أما في حالة العكس، فإن كل واحد منهما سيزعم قول الحقيقة مدعما وجهة نظره بالحجج والأدلة المناسبة. (التطويع والتطويع المناوئ).

الخاتمة:

مما تقدم نخلص إلى ما يلي:

1 - من خلال الحالات المعتمدة نلاحظ أن المتكلم، أكان حاضرا أم مضمرا، فرديا أم جماعيا، يعتمد الكلام أداة أساسية ليس لاقتسام معرفة مشتركة وتحويلها إلى عمل يعود بالنفع عليه وعلى غيره، وإنما لممارسة العنف أو الإكراه الذهني عليهم. ويتمثل هذا العنف/ الإكراه في استخدام الحيل للسيطرة على الآخر، وشل قدراته على التفكير والرد وإبداء موقفه الشخصي. وإن اتخذ التطويع في الحالات الثلاث أشكالا وصيغا مختلفة، فهو يروم أساسا إلى تغليط الآخر وخدعه وتضليله ومخاتلته والتلاعب بمشاعره.

اتضح من حكاية «الأسد وابن آوى والحمار» أن تطويع التسلط يفضح مقاصد صاحبه، ويثير امتعاض المطوَّع وحنقه، ويحفزه على تطويع مناوئ لمقاومة أثره السلبي على نفسيته واختياراته. لو كان الأسد في كامل قواه الجسدية لرضخ ابن آوى لأوامره لتفادي معركة يعرف أنه - بحكم ضآلة جسده - سيخسرها ويعرض حياته للقتل. لكنه انتهز فرصة مرض الأسد وهزاله ليدفع في اتجاه تسخير قواه الذهنية لالتهام أذني الحمار وقلبه. واقترن التطويع في المقامة الصنعانية - بالمكر والخديعة للاستجداء والكدية، واستعمال الوعظ أحبولة لاصطياد الضحايا من النساء والرجال على حد سواء[42]. واكتسى التطويع في رواية ذات صبغة التلقين المذهبي لحفز الشعب المصري على الانخراط في مسيرة الهدم والبناء، ومواكبة التحولات السياسية والاقتصادية الجديدة (الانتقال من الاقتصاد الموجه إلى اقتصاد السوق).

ومن خلال النماذج الثلاثة يتبين أن آليات التطويع تطورت مع مر التاريخ إلى أن أصبحت، في الوقت الراهن، تستثمر التقنيات المتطورة للتأثير في الآخر، وممارسة الضغط والإكراه عليه، والتلاعب بمشاعره وأهوائه في غفلة عنه.

2 - يظهر المتكلم (المطوِّع) حقائق معينة لإمالة المتلقي وجذب اهتمامه، في حين يخفي مقاصده ونواياه. أو بعبارة أخرى يصدع بكل ما يحسن صورته لدى المتلقي ويسعفه على كسب ثقته أو مودته، بينما هو، في الحقيقة، يضمر له الخبث والمكر لخدعه وتضليله ومداجنته ومداراته.

وتحتم كل ظرفية على أطراف التواصل التموضع في موضع معين للصدع بمواقفها وفرض وجودها. وهكذا يُتعرّف إلى المطوِّع من خلال الدور الذي حدده وارتآه لنفسه، واضطلع به على الوجه المطلوب. ويسعفه هذا الدور على التموضع في وضعية تواصلية تتضارب فيها مصالح المتحاورين ومقاصدهم. وفي هذا الصدد يستعين بفن التطويع لإيهام الآخر بعدم وجود تراتبية أو علاقة غير متوازنة (تضارب المصالح)، واستبعاد كل ما يمكن أن يعزز لديه قدرات الملاحظة والنقد والدفاع عن النفس. وفي هذا الإطار لم يؤد الأسد دوره السلطوي لضعفه ومرضه. وهذا ما حتم على ابن آوى أن يتموضع في موضع مخالف لأداء دور جديد يمكنه من الإجهاز

على سلطة لا تحظى بالشرعية والاعتراف، والظفر بالحاجة التي ضيعها الأسد مرتين متتاليتين (مرة تخلص الحمار من قبضته وأفلت هلعا على وجهه، ومرة استغل ابن آوى انهماك الأسد في الاغتسال ليغنم قلب الحمار وأذنيه). وأتقن أبو زيد - في المقامة الصنعانية - دور الواعظ لحفز المتلقين على مساعدته والحدب عليه والإغداق عليه بما جادت به جيوبهم من مال. لو فطنوا إلى حيلته ومكره لرجموه بالحجارة لكونه يتباهي بما يخالف طبعه ونحيزته. والتجأت الدولة المصرية إلى الإشهار ليكون مفعوله أقوى في النفوس. وهذا ما جعل المواطنين ينصاعون بغرائزهم للتوجيه الذي تلقوه من جهاز التلفاز، ويسعون جاهدين إلى اللحاق بمسيرة الهدم والبناء التي سنها اقتصاد السوق (اللجوء إلى الاقتراض والتهريب والادخار والبحث عن عقود العمل في دول الخليج، سعيا إلى مواكبة التحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الجديدة). وفي الحالات جميعها نلاحظ أن المطوِّع يستعمل أساليب المجاملة واللطف والإطراء لكسب مودة المتلقي وثقته. لا يوجد - في نظر وايتينج P.witing - «فيتامين لغوي«أكثر فاعلية من المدح[43]. فبقدر مجاملة المتلقي بقدر ما تشل قدراته على الرد، وتحبط مقاومته على المحاجة. وبحكم استساغة المتلقي للكلام المعسول وتجاوبه معه، يعتقد أن ما يتلقاه يصب في إطار التقرب منه و الإعلاء من شأنه وذكر محاسنه والتنويه بذكره. ويستبعد أن يكون ظاهر الكلام غير باطنه. وفي مثل هذه الحالة يصبح أداة طيعة يفعل بها المطوِّع ما يشاء.

3 - ينبغي للمطوِّع، علاوة على حسن قراءته لطباع الناس وأمزجتهم، أن يتحلى بقدرات لغوية فائقة تسعفه على جلب اهتمام المتلقي وإيهامه بصدق نواياه وصفاء سريرته، وحرمان المخاطب من التحدث (القدرة على الرد أو إبداء الرأي)، وحفزه على قبول وسوغ ما يتلقاه وإن كان، في قرار نفسه، يخالفه ولا يتفق معه. فالمتكلم، في هذا الإطار، ينطلق من تصور سلطوي (أي غير ديموقراطي) يجبر المتلقي على الاستجابة طوعا لمقاصده وتصديقها. وفضلا عن تمتع المطوع بالكفاية اللغوية والتواصلية فهو يحسن قراءة طباع المتلقي ومزاجه وردوده المحتملة ورسائله المسترجعة «أكانت إيجابية (على نحو الابتسامة وانفراج أسارير الوجه) أم سلبية (الانفعال وتقطيب الحاجبين وكُلوح الوجه وعُبوسه)، ويتحلى ببديهة قوية لاقتناص الضحايا الذين يمكن أن تنطلي عليهم الحيل من دون عناء يذكر».

ويمكن للمطوَّع أن يصبح ألعوبة في يد المطوِّع يتلاعب بها كما يريد. ويمكن، في حالة مغايرة، أن يتعرف مقاصد خصمه، وينهض بإحباطها بكل ما أوتي من ذكاء وفطنة ورصانة (الاضطلاع بالتطويع المناوئ). ولما يخفق المطوِّع في تنفيذ خططه المبنية على الخدعة والتضليل والإخفاء والعنف الذهني، قد يلجأ إلى أساليب العنف الظاهر والمباشر لإرغام المتلقي على الامتثال لأوامره وطلباته كرها وقسرا. وبلجوء المطوِّع إلى الكذب المنظم أو العنف، فهو يحدث قطيعة مع «الكلام الديموقراطي» الذي يهدف إلى تنسيق المصالح المشتركة برغم

تضاربها واختلافها، والانخراط في المشروعات الجماعية التي تعود بالنفع على أطراف التواصل جميعها، وتضمن تفاعلها وتعاونها في وئام وسلم، واحترام وثقة متبادلين.

4 - يترابط الجزاء جدليا مع التطويع[44]، ويتخذ بعدا معرفيا وتداوليا في الآن نفسه. يتجلى البعد المعرفي إيجابا في اعتراف المرسل بالمهمة المناطة بالمرسل إليه، وسلبا في ارتباك الخائن لعدم استجابته لنداء المرسل وعدم تنفيذ أمره. من خلال الحالات الثلاث نلاحظ ما يلي:

- عدم امتثال ابن آوى لأمر سيده (إحضار الدواء له)، وعدم ارتباكه أمامه لهزاله وعجزه.
- اعتراف الناس بالمؤهلات المعرفية والثقافية لأبي زيد.
- اعتراف الدولة (في شخص رئيسها) بانخراط الشعب المصري في مسيرة الهدم والبناء (الانسلاخ تدريجيا عن مخلفات الناصرية ورواسبها، والتجاوب مع الانفتاح السياسي والخصخصة الاقتصادية).

ويقترن الجزاء تداوليا بالإثابة التي يستند فيها إلى مقارنة ما تحقق (أي ما أنجزه المرسل إليه) بما اتفق حوله (ما تعاقد عليه المرسل والمرسل إليه). وتكون الإثابة إما إيجابية (المكافأة)، وإما سلبية (العقاب). ولما نقوم الحالات الثلاث، في هذا الصدد، نعاين ما يلي:

- لم يستطع الأسد معاقبة خادمه لتعبه وهزاله، وتوغل نهكة المرض في جسمه. وهذا ما جعل ابن آوى يحرمه من الدواء ويجازي نفسه على شطارته ودهائه، ويظفر بما كُلف وأُمر به.
- ترجم الناس تقديرهم لأبي زيد واعترافهم بمؤهلاته بإجزال العطاء عليه.
- على الرغم من اعتراف رئيس الجمهورية بجهود المصريين للانخراط في مسيرة الهدم والبناء، فمعظمهم لم ينل مبتغاه ومسعاه لتعمق الهوة بين الواقع المتأزم والأماني العصية.

ويمكن أن نجمل ما سبق في الجدول التالي:

الجزاء / الحالة	البعد المعرفي	البعد التداولي
حكاية الأسد وابن آوى والحمال	- اعتراف الأسد بالقدرات الذهنية لابن آوى الذي استدرج الحمار مرتين متتاليتين. - عدم ارتباك ابن آوى الذي خان سيده، وظفر بأذني الحمار وقلبه (ما احتاج إليه الأسد للشفاء من مرضه العضال).	- وجود مفارقة بين ما تحقق على أرض الواقع وبين ما اتُّفق عليه مسبقا. - على الرغم من فطنة الأسد بخيانة ابن آوى له لم يستطع معاقبته نظرا إلى حالته الصحية المنهكة. - تحكم ابن آوى في زمام الأمور للانتقام من الأسد.
المقامة الصنعانية	- اعتراف الجمهور المحتشد بتجربة أبي زيد المُمجِّدة لأهليته اللغوية والثقافية.	- اضطلاع الجمهور بإجزال العطاء علي أبي زيد.
رواية ذات	- اعتراف السلطات الحاكمة بمواكبة الشعب المصري لمسيرة الهدم والبناء.	- لم تحقق المسيرة العدالة الاجتماعية المنشودة نظرا إلى تفاقم المشكلات الاقتصادية وتدني الخدمات الصحية والاجتماعية.

ثبت المصطلحات

Actant	عامل
Acteur	فاعل
Anti-manipulation	التطويع المناوئ (انظر التطويع).
Classème(s)	مصنف (ج مصانف): المقومات السياقية التي تضمن انسجام النص (تشاكله).
Carré sémiotique	المربع السيميائي
Cognitif (dimension)	المعرفي (البعد)
Récompense	مكافأة
Compréhension langagière	**التفاهم اللغوي**: أحدث المعطف اللغوي في القرن العشرين انقلابا في فهم الواقع. فيما قبل كان يعتمد على التجربة والوعي، في حين يستند الآن على اللغة لما لها من دور في تفاهم البشر وتبادل وجهات نظرهم عوض اللجوء إلى أساليب التأثير والضغط (على نحو النفوذ والمال والعنف...).
Enoncé	الملفوظ
Enonciateur	المُتلفِّظ
Enonciataire	المتلفَّظ له
Enonciation	التلفظ (آثار المتكلم وأفعال كلامه).
Epreuve glorifiante	**التجربة الممجِّدة**: وهي تجربة تمتحن فيها قدرات الذات على إنجاز فعل ما. وإن اضطلعت به بفاعلية ونجاح فهي تستحق التنويه والتمجيد لما أبانته من مؤهلات كبيرة في تخطي العوائق لتحقيق أهدافها ومراميها.

ثبت المصطلحات

الفعلية: تهم جهات إنجاز فعل ما. وهي عبارة عن تواصل تعاقدي بين محفلين تلفظيين (الفعل ا لإقناعي والفعل التأويلي) للمطالبة بفعل معين وتنفيذه (وقد يتخذ المتلقي قرارا بعدم تنفيذ ما أمر به).	Factivité
الفعل التفسيري (يضطلع به المتلقي لفهم ما يتلقاه).	Faire interprétatif
الفعل الإقناعي (يقوم به المتلفظ للتأثير في المتلقي)	Faire persuasif
استيثاقي (عقد): ما يتعلق بكسب ثقة الآخر ومودته.	Fiduciaire (contrat)
القوة العاطفية	Force émotive
التلقين المذهبي	Indoctrination
التشاكل	Isotopie
المطوِّع (يستخدم التقنيات التطويعية للتأثير في المتلقي وحفزه على تنفيذ أوامره).	Manipulateur
التطويع: (كذب منظم وفعل عنيف ومكره يهدف من خلاله المطوِّع إلى إخضاع المتلقي، وسلب حريته، وجعله أداة طيعة لخدمة أغراضه. ويعني به أيضا استخدام مجموعة من الوسائل لتحقيق هدف معين).	Manipulation

ثبت المصطلحات

المطوَّع (يمارس الفعل التأويلي لتحليل قصد المطوِّع أو مراده، فإما يستجيب له كرها أو طوعا، وإما يمارس تطويعا مناوئا لرفضه ومحاجَّته وإحباط مناوراته).	Manipulé
الكذبة النبيلة: إيهام الآخر بخدمة أغراضه في حين تستخدم استراتجيات عدوانية (على نحو دبابات أو علب الفكر) وتنشر معلومات خاطئة ومغرضة لتغليطه وتضليله وتدجينه.	Mensonge noble
النسق المصغر	Microsystème
جهة (جهات)	Modalité (s)
عينة استهوائية (على نحو الحقد والسخاء والحب)	Pahtème
استهوائي أو انفعالي (يهم الحالة النفسية للذات)	Pathémique
التداولي (البعد)	Pragmatique (dimension)
التموضع (تموضع)	Positionnement (se positionner)
التداوليات الكلية: حددها ما نفرنك فرانك فيما يلي: الصدق (صدق القضايا المطروحة) والجدية (جدية المتكلم) والصحة (صحة المعايير المقترحة).	Pragmatique universelle
الإثابة	Rétribution
الجزاء	Sanction
الدليل (الأدلة)	Signe (s)

ثبت المصطلحات

Syntaxique		تركيبي
Synatgmatique		مُركَّبي
Véridiction		**التحقق**: (محاولة السيميائي فهم ألاعيب الحقيقة مستعينا بمقولتي الظهور (أو التجلي) والكينون (أو المحايثة).

الهوامش

1 يتكون المتن من:
- بيدبا (الفيلسوف الهندي): كليلة ودمنة، ترجمه إلى العربية عبدالله المقفع في صدر الدولة العباسية، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1991، ص 244 - 247.
- أبو محمد القاسم علي بن عثمان الحريري البصري، شرح مقامات الحريري، المكتبة الشعبية، بيروت [د.ت]، ص10 - 16.
- صنع الله إبراهيم، رواية ذات، دار المستقبل العربي، ط1، 1992.

2 انظر مادة التطويع في:
A.J. Greimas & J. Courtés: Sémiotique Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Hachette, 1979,pp220-222.

3 A.J. Greimas & J. Courtés: Sémiotique Dictionnaire raisonné de la théorie du langage II, Classique Hachette,1986, pp135-136.

4 Joseph Courtés: Analyse sémiotique du discours de l'énoncé à l'énonciation, Hachette Supérieur, 1991, pp251-253.

5 ibid p p251-252.

6 Courtés (J) , Du lisible au visible introduction à la sémiotique du texte et de l'image , De Boeck , 1995 ,p11.

7 Jürgen Habermas: théorie de l'agir communicationnel, Fayard, tome I,traduit de l'allemand par Jean-Marc Ferrey, 1987,pp100-110.

8 Ibid p102.

9 يحددها ما نفرنك فرانك في ما يلي: الصدق (صدق القضايا المطروحة) والجدية (جدية المتكلم) والصحة (صحة المعايير المقترحة). انظر محمد الأشهب: الفلسفة والسياسة عند هابرماس، سلسلة نقد السياسة (3)، منشورات دفاتر سياسية، ط1، 2006، ص29.

10 لفضاء العمومي دائرة التوسط بين المجتمع المدني والدولة. هو الفضاء المفتوح الذي يجتمع فيه الأفراد لصوغ رأي عام والتحول بفضله وعبره إلى مواطنين توحدهم آراء وقيم وعادات مشتركة. ويعتبر الرأي العام وسيلة المواطنين للضغط على الدولة في منأى عن التأثيرات الفلسفية والعرقية والسياسية من أجل اتخاذ قرار معين وتطبيقه بالعمل.

11 Philippe Breton: La parole manipulée, éd La découverte& Syros , Paris, 2000,p23.

12 انظر في هذا الصدد:
Isabelle Nazare-Aga: Les manipulateurs sont parmi nous,Les éditions de l'Homme,4éd ,2004, p 39.

13 Lane - mercier (G) , La parole romanesque , Klincksieck , 1989 ,p p 291.

14 Greimas (A.J) , Du sens II , essais sémiotiques , Seuil , 1983 , 117.

15 أخذنا المفاهيم المبرَّزة من:
A.J. Greimas & J. Courtés: Sémiotique Dictionnaire raisonné de la théorie du langage,op.cit,p 146.

16 A.J Griemas: "les actants , les acteurs et les figures" in Sémiotique narrative et textuelle, Larousse,1973,p166.

17 محمد مفتاح: دينامية النص تنظير وإنجار، المركز الثقافي العربي، ط1، 1987، ص 8 و9.
18 انظر عبدالفتاح كليطو: الأدب الغرابة، دار الطليعة، ط2، 1983، ص36.
19 Groupe Entreverne: Analyse sémiotique des textes, éd ToubkalÅ,1987,p7.
20 جورج رافين جورداني: «السلطات السياسية في المجتمعات البدائية»، ترجمة ماري فرانس جنابزي، مجلة الفكر العربي، العدد33/34، 1983. ص62.
21 بيدبا (الفيلسوف الهندي): كليلة ودمنة، ترجمه إلى العربية: عبدالله المقفع في صدر الدولة العباسية، م . سا، ص 239 - 244.
22 ابن منظور، لسان العرب، دار الجبل، دار لسان العرب، بيروت، أعاد بناءه على الحروف الأولى من الكلمة يوسف خياط، 1988، مادة وعظ، م6، ص952.
23 يعرف الواعظ موقف الشّرع من شرب الخمر. وقد وردت آيات وأحاديث تحرمه، وتبين مساوئه وعواقبه على شاربه. وفي هذا الصدد نسوق الحديثين التاليين:
قال صلى الله عليه وسلم: «اجتنبوا الخمر فإنها أم الخبائث».
قال صلى الله عليه وسلم: «مدمن الخمر كعابد وثن».
24 Ducrot (O), Le dit et le dire , Minuit,1984, p20.
25 انظر في هذا الصدد، عبدالفتاح كليطو: المقامات السرد والأنساق الثقافية، ترجمة: عبدالكبير الشرقاوي، دار توبقال، 1993، ص182.
26 «.. فقد طلع قمر الشعر...فقد تبلج بدر النثر»، أبو محمد القاسم علي بن عثمان الحريري البصري، شرح مقامات الحريري، مرجع سابق، ص43.
وفي السياق نفسه يقول بديع الزمان الهمذاني «البليغ من لم يقصر نظمه عن نثره. ولم يُزر كلامه بشعره. فهل ترون للجاحظ شعرا رائعا. قلنا: لا»، مقامات أبي الفضل بديع الزمان الهمذاني، تقديم وشرح: محمد عبده، بيروت، ط4، 1957، ص75.
27 بدالفتاح كليطو، المقامات السرد والأنسا ق الثقافية، مرجع سابق، ص182.
28 Hamon (Ph), Le personnage du roman Le système des personnages dans rougon Macquart d'Emile Zola, Librairie Droz.S.A, Genéve,1983,p92.
29 Gilliane Lane Mercier, La parole romanesque ,Klincksiek, 1989, p250.
30 أبو محمد القاسم علي بن عثمان الحريري البصري، شرح مقامات الحريري، مرجع سابق، ص217.
31 Hamon (Ph): le personnage du roman le système des personnages dans rougon Macquart d'Emile Zola, oo.cit ,1983 ,p92.
32 «قالوا أأنت ممن يبلى في الهيجاء»، المصدر نفسه، ص160.
33 Bourdieu (P) , "Le langage autorisé : les conditions sociales et l'efficacité du discours rituel"in Ce que parler veut dire , l'économie des échanges linguistiques, Fayard, 1982, p p 103/119
34 Benveniste (E), "Les verbes délocutifs" ,in Problèmes de la linguistique générale, tome1, Gallimard, 1966 ,p279.
35 Barthes (R) , Rhétorique de l'image in communication 4,1964,p43.
36 بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة: عبدالسلام بنعبدالعالي، دار توبقال، ط1، 1986، ص 64.

37 أديب حضور، «سوسيولوجية الترفيه في التلفزيون»، عالم الفكر، م28، العدد 2، أكتوبر/ديسمبر 1999، ص 262.

38 الصفحة نفسها من المرجع نفسه.

39 عبدالرحمن طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، بابل، ط1، 1987، ص 31.

40 عبدالعزيز عتيق، علم المعاني، دار النهضة العربية، 1989 1990.

41 المرجع نفسه، ص 84.

42 مما أنشد أبو زيد السروجي:

وصيرت وعظي أحبولة أُريغ القنيص و القنيصة.

43 Alex Mucchielli: L'art d'influencer, Armand Colin, Paris, 2000,p 52.

44 انظر في هذا الصدد:

Greimas & J. Courtés: Sémiotique Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Hachette,op.cit p 320.

يدافع صاحبا المعجم في الصفحة نفسها عن إقامة سيميائية الجزاء في تساوق مع سيمائيتي التطويع والعمل.

تمكين المرأة .. حضور السياق المغيَّب وإشكالية المعنى المفقود

أ. روان يوسف نتشة(*)

النص الذي لا يلتفت إلى سياقه، يشج رأسه من دون أن يدري...

(لوي التوسير)

التشاؤم للذكاء، والتفاؤل للإرادة...

(رولان رومان)

يعلمنا التاريخ أن الطبقة المضطهدة لا تستطيع أن تتخلص من سادتها إلا بجهودها الذاتية، ومن المهم أن تتمثل المرأة هذا الدرس، وأن تعي أن حريتها ستكون على قدر الطاقة التي ستبذلها للوصول إليها...

(إيما جولدمان)

هل لهذه الورقة أن تقدم التمكين بسلاسة ووضوح من دون أن تستعرض علاقات القرابة البعيدة والقريبة بعائلة كاملة من المصطلحات والممارسات؟ بالإنجليزية Empowerment، حيث أمره أكثر وضوحا لكونه منحوتا مباشرة من القوة Power، متماشيا ومكملا بتناغم المفاتيح الأساسية لفهم أدبيات التمكين: علاقات القوة وامتلاك المصادر، خاصة الاقتصادية منها، والطريقة التي توزع بها القوة وانعكاساتها على العلاقات بين الجنسين، والعملية التمكينية نفسها التي تسعى إلى تغيير وتحدي، وحتى تحطيم، علاقات القوة الحالية المبنية على فكرة كون المرأة أدنى من الرجل.

يسعى التمكين، نظريا على الأقل، إلى الوصول لوضع تمتلك فيه المرأة قدرات ومهارات وثقة ذاتية أعلى على المستوى الشخصي، ومصادر أوسع وأكثر تعددا، واعترافا وتقديرا مجتمعيا لدورها وقدراتها، مع إمكان عيشها ضمن مساحة فيها العديد من الخيارات الاستراتيجية المرئية والواقعية أمامها[1]. تستعرض الأدبيات بشكل مستفيض، الكيفيات التي ينبغي أن تُتَّبع لبلوغ التمكين، غالبا عبر أطر عمل تنفيذية وتحليل[2] للسلطة والقوة وشكلها في

(*) ناشطة في حقوق المرأة - فلسطين.

المجتمع، ومن ثم العمل على نوعية التدخل الأمثل لمصلحة المرأة تمكينيا على كل المستويات/ الحكومية وغير الحكومية، في الحيز العام أو في حيز العائلة الخاص ومحيط المرأة الشخصي الذي يصنف وفق عدة أدبيات بأنه أهم محاور العمل التمكيني (انظر، مثلا: Malhotra & Mather, 1997 Hashimi & Schuler,2003; Kantor 2003).

في سياق خَلق مصطلح التمكين، التقطت الناشطات النسويات أطروحات ميشيل فوكو عن القوة والسلطة والثقافة منذ سبعينيات القرن الماضي، واستخدمنها تحليليا في دراساتهن للعلاقات ما بين الجنسين؛ حتى إن لم يبد فوكو نفسه اهتماما حقيقيا بالعلاقة بين أعماله وبين الكُتاب المنادين بالمساواة للمرأة وكتّاب مرحلة ما بعد الاستعمار، وكما لاحظ إدوارد سعيد (سعيد، 1985) فإن النسويات توجهن إلى دراسة القوة كما قدمها فوكو بنوعها وشكلها، وتوزيعها: كون القوة أصبحت بالنسبة إلى الخطاب النسوي، ملهمة وضرورية لفهم أي تحول اجتماعي والتدخل في هذا التحول لمصلحة النساء والعدالة بين الجنسين، فقد جرى تقسيم وتبويب القوة في العديد من الدراسات إلى أربعة أنماط/ أشكال تؤطر العلاقات الجندرية والتحكم في المصادر الاقتصادية المختلفة، بهدف السعي إلى مزيد من الفاعلية والنجاعة حين يتم التدخل لمصلحة النساء أجمعت عليها أغلب الأدبيات التمكينية. (راجع: Mosedale, 2003; Oxaal& Baden, 1997).

إن دراسة واستيعاب «مفهوم القوة» حيويان لدراسة أدبيات التمكين، ودراسة أدبيات التنمية أيضا مهمة للسبب نفسه: فهي الرحم التي خرج منها التمكين كنظرية وممارسة: كان أمارتيا سن[3]، قد ناقش في كتابه «التنمية حرية» الصادر عام 1999 قضية «رفاه المرأة» الذي يجب ألا يحولها، برأيه، إلى متلقٍّ سلبي لعون يعوزه الرفاه، بل يجب أن تأخذ النساء دورا فاعلا في عين الرجل والمرأة معا، وأن يكونوا عناصر فعالة نشطة في مجال الدعوة إلى التغيير كقوى ديناميكية داعمة للتحولات الاجتماعية التي يمكن أن تغير حياة كل من المرأة والرجل. نظر سن إلى المرأة بوصفها فاعلا إيجابيا يعول عليه، وبوصفها أيضا تستحق اهتماما أكبر نظرا إلى واقعها، موازنا بين نظرتين كلاسيكيتين لدور المرأة في التنمية: كفاعل له دور في عملية تمكينه الخاص، وكمفعول به متلقٍّ للخدمات والبرامج من جهات مختلفة (Sen, 2000).

إن هذا التركيز على الفاعلية وأهميتها يأتي من الدور المأمول أن تؤديه هذه الفعالية من أجل القضاء على المظالم التي تعيق رفاه المرأة. لا ينكر سن أن المنهجين (الفاعلية النشطة للمرأة والرفاه المقدم للمرأة) قد يتداخلان أحيانا، غير أن من المهم بالنسبة إليه ألا نغفل ضرورة تصويب كثير من مظاهر عدم المساواة التي تفسد رفاه المرأة وتخضعها لظروف معاملة غير متكافئة. ومن ناحية أخرى يشدد سن على توضيح مدى ارتباط قوة وفعالية المرأة بدعم وصحة الأطفال وتخفيض وفياتهم وخفض نسب الخصوبة: يربط سن بين فاعلية المرأة

ورفاهها، وبين كونها شخصية مسؤولة لها الحق والخيار في اختيار تحمل المسؤولية لإنجاز العمل والاضطلاع بالفعل أولا (مصدر سابق).

جرت العادة على أن تُناقَش التنمية والنساء عبر توجهات/ مداخل تنموية مختلفة تطورت منذ سبعينيات القرن الماضي: منها مدخل «المرأة في التنمية» الذي نُقِد كثيرا، خصوصا من قبل نسويات أمريكا اللاتينية وآسيا وأفريقيا، حيث رأين أن المرأة مدمجة فعلا في التنمية، ولكن بغير مصلحتها، فالنساء يشكلن الطبقات العمالية المستغلة، مصدر العمالة الرخيصة: رأت النسويات أيضا أن الرأسمالية العالمية تؤدي إلى تردي الوضع الاقتصادي للنساء مما يدفعهن إلى التهميش والإفقار (Moghadam:67,2003).

من المداخل الأخرى مدخل «المرأة والتنمية»، الذي انتُقد أيضا لأنه لم يعمل على دراسة وتغيير شكل العلاقات المجتمعية وعلاقات القوى في المؤسسة. إلى أن جاء التوجه: النوع الاجتماعي والتنمية في التسعينيات، وتكثف حضور التمكين منذ ذلك الوقت في الخطاب التنموي النسوي (Rathgeber, 1989).

ترتبط التوجهات التنموية الأربعة السابقة بأجندات وتأريخية فعل وممارسة لأجسام دولية، بما فيها منظمات الأمم المتحدة المختلفة، وترتبط التوجهات التنموية بالكيفية التي ترى فيها هذه المؤسسات مشاريعها وخططها والقوالب التي يتم فيها إيصال وتعريف وتشكيل البرامج الخدماتية للنساء، وما تمتثل له هذه البرامج من تدخلات سياساتية توصيات مطلوبة من الحكومات الجنوبية المختلفة. هذه المداخل المتعددة التي كثيرا ما تتداخل أو ترتد من مرحلة لأخرى تبعا للتغيرات السياسية والاقتصادية في البلدان الجنوبية لم تتبلور كفاية لتصنع فروقا واضحة وعملية لها، أو لدعم الأطر النظرية المختلفة التي تنبثق منها بتجارب وأدلة من الفعل التنموي الذي لايزال يحتاج إلى تجربة تراكمية وتثبيت ومحاولات تأصيل محلية.

لا يعني هذا - بكل حال من الأحوال - رفض المداخل التنموية أو الممارسات التمكينية لكونها أتت من «هناك»، ذلك الـ «هناك» صاحب التاريخ الاستعماري الطويل والهيمنة، ظهرت عدة محاولات للمصالحة مع الـ «هناك» بحجج مختلفة، واحدة من أفضلها كانت تلك التي استعملها إدوارد سعيد في كتاباته حول الإمبريالية والهيمنة، حيث أجاب بلباقة عن تساؤل من هذا النوع: «لم يقصد بأي حال من الأحوال أن جميع البيض والأوروبيين، أو جميع الثقافة البيضاء، ينبغي أن تكون أيلولتهم إلى الرفض والنبذ. فمن ثمة ضروب حذرة من التمييز بين التحرر من جهة أولى، وبين ضرب من العنصرية المعكوسة، التي تُنسَخ فيها نظريات التمييز العنصري الخبيثة بصورة معكوسة (كراهية البيض وتمييزهم ضدهم) في القومية السوداء الجديدة والبازغة. ولقد تولى طاغور في الهند، بكل شرف ونبل، أمر انتقاد القومية على ما تشتمل عليه من القوة والسلبية والاستياء الوافرين» (سعيد، 2004).

ليست الحكمة والمثالية في رفض التنمية والتمكين لأنه من هناك، والتمسك بكل شيء نعتقد أن مصدره «هنا»، يكمل سعيد قائلا: «هناك إغراء في رفض ما هو موجود وقائم، ورغبة في إيجاد منظومة جديدة، أو ولاء جديد يحل محل الولاء الضائع، والتفكير بأدوية تصلح لجميع العلل وبروئ جديدة أكمل تذهب بالتعقيد والاختلاف والتناقض (مصدر سابق: 36). أعتقد أن رفض ما هو قائم ومقدم في سلة التنمية والتمكين يُستأتى محليا من كينونة السياق نفسه الذي يتحكم أصلا في ما هو موجود وقائم، وليس معرفة أو تجربة الرافضين بما سيرفضونه، فعل الرفض ينم عن مقاومة ورغبة في التوازي والتساوي مع من يحكم ويقدم المصطلحات الجديدة ويملي السياقات، وليس كل فعل رافض ناتجا بالضرورة عن علاقة مباشرة بالفعل المجرد الذي سيحدثه السياق والمنظومات الجديدة، وحتى تقبل الفعل المجرد وتأثيراته، ليس موقفا استسلاميا بالضرورة؛ إن تفاعلات المحيط والمجتمع مع الأفعال والسياقات المختلفة عبر فترة من الزمن تستطيع أن تراقب كيف تمت ترجمة وهضم وإسقاط فعل الرفض أو القبول.

مثلا، نجد مفهوم المرأة، عاملا مشتركا في العديد من الممارسات والأطر والخطابات التي تعوم فيما تبقى من المجتمع الفلسطيني وتعمل في إطارها الوكالات الدولية وعدد كبير من المؤسسات المحلية: ماذا تعني هذه المصطلحات كلها، سواء الخاصة منها بالمرأة مثل: حقوق المرأة، المساواة الجنوسية، الميزانية العامة الحساسة للمرأة، والمصطلحات غير المخصصة للنساء حصرا، مثل الديموقراطية والتنمية وحقوق الانسان والحكم الرشيد والمشاركة المجتمعية؟ ماذا تعني بالنسبة إلى الفلسطينيين من سكان الأراضي المحتلة؟ وهل من الممكن فهمها وتطويعها لدعم القضية الوطنية الخاصة بالفلسطينيين وتطلعهم إلى الحرية والدولة؟

قد تُحرَج مفاهيم مجردة مثل التمكين عندما يراد لها أن تتحول إلى تصور فعلي بمؤشرات وضوابط وأهداف، فنحن بذلك ندفعها إلى حيز الفعل المؤسس، ونطالبها بالتبلور أمامنا فعلا قابلا للقياس والنقد والإصلاح، هذا بالطبع، بعد أن يجتاز التمكين عتبة الفعل العقلي والتفكير والمناظرات الجدلية الراسخة التقليد في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبعد الفعل يأتي تقييم تأثيراته ومراقبتها. هكذا، يصبح أمر التمكين معقدا بدرجة ثلاثية: أزمة ورخوية المفهوم نفسه، هشاشة الفعل المبعثر، صعوبة عزل معطيات الواقع الاجتماعي بعضها عن بعض لتحديد التأثير المباشر والدقيق للفعل التمكيني.

التمكين، كأي مفهوم محوّل أداتيا، يعتمد على من يستخدمه ولماذا وكيف يستخدمه، فكما أن التمكين قادر على أن يعكس الواقع ويكثفه كاشفا عن ظاهراته ووقائعه، فهو قادر أيضا على اختزال ظواهر المجتمع وتصنيفها بحيث تصبح أكثر «لطفا» وبساطة، بجمل من قبيل: زيادة مشاركة المرأة السياسية، احتضان عمل المرأة، ودعم وحماية المرأة. يتحدث التمكين عن الاختيار،

علينا إذن أن نختار بدورنا كيف نراه، بعد أن رأيناه كثيرا، وكيف نفصله عن مشاهد مسبقة déjà vuفي حقل أصبح يحتوى من الكلاشيهات، أكثر مما يحتوي من رغبة المعرفة والبحث.

تريد هذه الورقة أن تتحرى التمكين، كمفهوم زائر، في سياق «الأراضي الفلسطينية المحتلة»، كما تسعى إلى فحص إمكان صياغة مؤشرات فلسطينية ذات قدرة على التعايش، هي الأخرى، مع احتلال طويل الأمد، وحلم دولة تتقلص مساحتها الورقية المتخيلة كل يوم لتصبح أكثر كنتونية وعنصرية؛ وهنا قد يتحد صراع التمكين النسوي مع الحق الفلسطيني المطالب بامتلاك المصادر واسترداد الأرض: فالوضع هنا ليس كهناك (هم)، هل هنا من يدعي أنه يمتلك المصادر أو يمتلك القوة ليقرر تمريرها إلى النساء الفلسطينيات في لحظات دراما مؤثرة تتجلى فيها قيمة الإيثار؟ في سياق كسياق «نا»، تصبح الأمور البحثية ذات متعة خاصة، فهي، على صعوبتها، توفر بيئة فريدة ومركبة تصلح للاكتشاف والاختراع ومتعة إعادة قراءة ما نقرأه كل يوم.

تقدم هذه الدراسة محاولات استقرائية لفحص أدبيات التمكين النظرية، مركزة على نماذج من الإنتاج شبه الأكاديمي والمؤسساتي للتمكين دوليا ومحليا، عبر النفاذ إلى الأوجه التقليدية لجسم التمكين النظري لتفحص احتمالات الاستيعاب لكل من النظرية والفعل التمكيني في سياق الأراضي الفلسطينية المحتلة. تقوم الدراسة أيضا، بفحص مؤشرات تمكين المرأة عبر الإطارات الدولية المختلفة، وتقدم شكلا بديلا لمؤشرات تمكين المرأة عبر إعطاء الأولوية للبنية التحتية لتحقيق التمكين، أي بنية «ما قبل التمكين»، مع الأخذ بعين الاعتبار دور الدولة كـ «معيل» لا «ميسر»، ودور الاحتلال كعائق أساسي للتمكين والتنمية.

1 - التمكين كمفهوم: استراتيجية الهروب إلى الأمام عبر ضبابيات التعميم

1 - 1 - الما قبل الداروينية في متن أدبيات التمكين

«ليس ثمة كمال ثابت ولا حكمة لا تقوم بعدها، وأي اعتقاد نعتقده ليس بباق مدى الدهر، ولو تخيلنا أنه يحتوي على الحق الأبدي فإن المستقبل كفيل بأن يضحك منا»

(برتراند رسل)

لا يمكن أن تُقاس الحرية بما يعتمل في صدور العبيد...

(جورج حداد)

هل بدأ مفهوم التمكين يظهر في ممارسات وأجندات المنظمات غير الحكومية الصغيرة والجمعيات الشعبية في الثمانينيات من القرن الماضي في الولايات المتحدة وأوروبا كما ذكرت عدة مصادر بحثية وأكاديمية؟ (Mosedale, 2003; Razavi and Miller,1995)، رأى Gaventa غير ذلك، فحين تتبع ظهور مصطلح التمكين تاريخيا وجده يرد في خطابات الإصلاحات

البروتستانتية وحركات الكويكرز والسود والمطالبين بالعدالة الاجتماعية، وبرأيه: خلق مصطلح التمكين للمطالبة بحصة من القوة والتوزيع العادل للثروة (Batliwala, 2007). ومصطلح التمكين حاضر في الديموقراطية عبر كتابات عدة، مثلا، صمويل هنتنجتون يتحدث عن التمكين الديموقراطي وأهميته بالنسبة إلى دولة ذات ديموقراطية شعبية (Saunders, 2002)، وفي العلوم الإدارية المختلفة نجد التمكين يتردد ويُبحَث كإجراء إداري لتحسين أداء الموظفين، وحتى في الديانات الآسيوية وفي البوذية، خاصة، يرد التمكين بمعنى (Wang) كطقس روحي الهدف منه تقوية المتعلم عبر عملية تمكينية ذاتية بإشراف معلم متنور.

ليس التمكين إذن مرتبطا بالنساء تاريخيا أو اصطلاحيا، غير أن تتبع مفهوم التمكين إلى جذوره التاريخية غير ذي ضرورة هنا: لأن فحوى ورمزية المفهوم تختلف بالضرورة باختلاف السياق والفاعلين: إن مصطلح التمكين الذي يهمنا هو ذلك المعنى الذي ولد من حقل التنمية وتطور تدريجيا منذ العام 1970، حين استُحضرت النقاشات حول المشاركة النسوية الاقتصادية لأول مرة، ونالت الاهتمام خاصة من قبل الوكالات الدولية والمهتمين بتحسين أوضاع النساء (Boserup, 1970)، وتحول الاهتمام من تمكين المرأة اقتصاديا إلى تمكينها في كل المجالات الاجتماعية والسياسية والثقافية، حتى طغيان التمكين على أدبيات التنمية الخاصة بالمرأة منذ منتصف التسعينيات، وتحديدا في مؤتمر بكين الرابع 1995، عندما أُقر التمكين كإحدى ركائز الفعل للمؤسسات الأممية، وعلى رأسها البنك الدولي ووكالات الأمم المتحدة، التي بدورها ضمّنت التمكين كهدف من أهداف الألفية[4].

وجود نسائي آخر، هذا ما يريد التمكين النظري الوصول إليه، وضع تمارس فيه المرأة كل حقوقها وتحقق كل ما يمكنها تحقيقه[5]، عملية مثالية تبدأ من صورة فيها النساء متساويات في لامساواة مجتمعاتهن وعدم تمكينهن[6]، لا وجوه لهن، ويشكلن وحدة واحدة متجانسة، إلى وضع يمتلكن فيه حريتهن وقرارهن الحياتي، ويحققن كل ما يمكنهن تحقيقه في ظل وجود خيارات استراتيجية متعددة: فيما عدا بعض الانتقادات حول هذا الوجود المتجانس في أدبيات التمكين (انظر، مثلا: Mohanty,1997; Zuhur,2003)، يتم النظر إليهن، دائما، كنساء عاديات يرزحن تحت الفقر والجهل وسيطرة الرجل.

يشار إليهن بالجمع، حتى لو كان النقاش دائرا حول التمكين الفردي أو الجماعي، فالنساء المستهدفات بالتمكين مجموعة صامتة تتقاذفها المجادلات والنقاشات الأكاديمية[7]. الرؤية الأخرى، أو الدراسة الأخرى، لمن هن النساء المقصودات بالتمكين، وحاجاتهن التمكينية المختلفة وكيفية التعامل مع مستويات الحاجة التمكينية المختلفة لم تطرح بعد، ذلك لأن تحديدا ودراسة حقيقيين للنساء ضمن مجتمعاتهن عملية طويلة المدى ومرهقة وتتطلب معرفة ووعيا بالسياق المحلي، لذا سيكون من الأسهل العمل ضمن التعميمات وافتراض معرفة النساء،

بل وتشكيلهن وفق ما يخدم صحة ومصداقية برامج التمكين والتنمية: اقتبس هنا عن (Batliwala 2007): منذ أكثر من خمسين عاما من العمل في التنمية، رأينا أن ما يعرف بالأفكار الجيدة والممارسات المبتكرة قد ابتدعت دون النظر إلى سياقها التاريخي والسياسي، حيث تطورت وقدمت في شكل معادلات تعمم في أماكن أخرى. وهذا عادة ما يجرد الفكرة من محتواها الثقافي وسياقها السياسي، ويحولها إلى سلسلة من الممارسات تقلد العناصر الأساسية للفكرة طقسيا وتجردها من القوة التحويلية اللازمة لفعل الشيء الحقيقي[8].

يُقدَّم التمكين للمجموعة الصامتة، ضمن طقوس تمكينية لا تحتوي الفعل التمكيني الحقيقي ولا تتمكن من محاكاة ما لزم في مجتمع آخر لتحطيم سلسلة القوة والاضطهاد: مثلا، من أين تنطلق الأدبيات الناتجة عن التمكين؟ من يكتب عن التمكين؟ تسيطر على معظم أدبيات التمكين، خاصة تلك التي تستهلك محليا، باحثات وأكاديميات من أصول إسلامية وشرقية[9]، يمارسن وينطلقن في كتاباتهن من عملية «استشراق ذاتي»، قد تكون غير واعية: يرين نساء الجنوب كما يراها الغرب «المتفوق»: نساء بلا قوة، مسلمات في الأغلب ومنقادات بواسطة عائلاتهن وغير متمكنات من التحكم في حيواتهن ومصائرهن، هذه الصوره تمر عبر «استشراق ذاتي» تسقطه الباحثات على وضع المرأة الجنوبية عندما يتقبلن الصورة النمطية والمفترضة سابقا لنساء الجنوب في عيون مجتمعات الشمال، ويكتبن حولهن باستسلام تام لفرضية السلبية النسائية على أساس أنها حقيقة لا مراء فيها وغير قابلة للنقاش. تكريس هذه الصورة السلبية تفصل كاتبة النص عن واقعها وبيئتها الأصلية بأن تجعلها هي ذاتها تلون الأمور بثنائيات استشراقية من قبيل: الجنوب ـ الشمال، المتفوق ـ المتخلف، نساء الجنوب/ الشرق المسلم غير متمكنات نساء الشمال/ العلمانيات أو ذوات التراث المسيحي، ولا تنجو من هذه الافتراضات نساء الجنوب بأي حال، فحتى المتمكنات منهن، لسن متمكنات «حقيقة»، ذلك لأن تمكينهن وقدراتهن عبارة عن امتيازات طبقية حصلن عليها ضمن ضوابط معينة، كما تحاجج بذلك زهور (Zuhur, 2003).

من جهة أخرى، يجري تقييم وضع النساء ومقارنتهن بهؤلاء في الشمال من دون النظر إلى خصوصية المجتمعات الجنوبية، حيث تُغيَّب حقيقة وظروف «تحرر» المرأة المفترض في الشمال، والسياق الوطني والمحلي لتحررها، وكون ما وصلت إليه المرأة الشمالية (والمجتمعات الشمالية بشكل أعم) من مكاسب مفترضة أتت نتيجة ظروف عديدة وتغيرات رافقت تغير اقتصاد السوق وطبيعة الإنتاج والاستهلاك وظروف العمل الأوروبية والأمريكية وتسارعها نحو الرأسمالية ثم الإمبريالية، وليست مكاسب النساء الشماليات نتاجا لمطالبات الحركة النسوية فقط، بل هي حصيلة ظرف تاريخي لأكثر من لاعب مؤثر. في ورقتها المميزة، قدمت Mohanty في «تحت عيون الغرب... الأكاديمية النسوية والخطابات الكولونيالية»، الصادرة في العام

1986، نقدا للصورة التي عممتها النسويات الغربيات عن المرأة الجنوبية، وإهمالهن الفروقات بين نوعيات الاضطهاد المختلفة والسياقات التاريخية، مشددة على أن النسويات الغربيات طالما صورن النساء في مجتمعات الجنوب كوحدة واحدة متجانسة[10].

ممارسة «الاستشراق الذاتي» تتعلق أيضا بالافتراضات المقترنة بعملية الكتابة والبحث ونقطة الانطلاق وسلبية النساء المكرس وجودها، الانطلاق من نساء الجنوب كحاضر في النص، والحل غائب بالفعل والمشاركة، وفي حضرة هذا الغياب يوحد النساء القهر، وتهزمهن الإحصائيات والأرقام والجداول، هؤلاء المجردات من الوجود والشخصية، لا صراع لهن، إلا ذلك الذي تحدده أدبيات ومعطيات التمكين والتنمية، وهو بالتأكيد ضد البطريركية وظلم ذكور مجتمعاتهن، وترى الأدبيات أن تحقيق رفاهيتن ومصلحتهن وتمكينهن يتم عبر توسيع خياراتهن الاستهلاكية، ونادرا ما تربط قضاياهن بقضايا مجتمعاتهن الأعمق. صورة النساء في الأدبيات ضحايا أو مستفيدات محتملات، ولسن فردا كاملا له حق في رؤية نفسه وبيئته وفق تعريفه الخاص، واختيار العمليات والخدمات التي تقدم له في إطار دولة تقدم الخدمات والحماية لمواطنيها.

يعكس «الاستشراق الذاتي» الممارس عبر أدبيات التمكين الهيمنة، هيمنة المصطلحات والأولويات وزوايا النظر للموضوع وأسلوب الطرح، سواء كان التمكين أو التنمية. وحتى في النسوية، يميل الغرب إلى الهيمنة على الجوانب النظرية والعملية للحركة النسوية، ويمثل التقسيم المعتاد لتاريخ النسوية إلى موجات مثالا على هذه الهيمنة، إذ إن التصنيف يدور عادة حول الأحداث والشخصيات الأمريكية والأوروبية، ومن ثم فإن «السردية الكبرى» للنسوية، تنزل تجربة المرأة غير الغربية منزلة دنيا، وتدفع بها إلى هامش الخطاب النسوي مهما كان ذلك عن غير قصد (جامبل، 2002).

في سياق مشابه لتناول اضطهاد المرأة بشكل عام، وعلاقاتها - داخليا وخارجيا - بالاقتصاد وتقسيم العمل، تبرز أهمية لنقاش الطبقة الاجتماعية في حال صاغت الدولة سياسات لتمكين المرأة. نستطيع أن نؤرِّخ إنتاجا تحليليا وأكاديميا ضخما للنسويات الاشتراكيات أمثال روزا لكسمبورج وغيرها ممن خضن في نقاش الطبقة وعلاقتها بالمرأة وتحررها، حيث خلصن، في معظم الوقت، إلى أن ظلم المرأة واضطهادها يأخذان شكلا مزدوجا في ظل النظام الرأسمالي، سواء في البيت، أي المجال الخاص، أو في الإطار العام، حيث تتعرض للاستغلال من قبل البرجوازية والرأسمالية وبنية المجتمع القائمة على قهر الجموع لمصلحة فئات صغيرة ومسيطرة.

غير أنني لا أعتقد أن التمكين كمفهوم لديه الكثير للالتقاء جدليا بإدراك المجتمعات المختلفة للطبقات الموجودة فيها وعلاقاتها ببعض، فمكان نقاش الطبقة والمرأة يتعلق بشكل أكبر بصياغة السياسات والمؤشرات الإجرائية المختلفة المتعلقة بالعملية التمكينية نفسها، والتحري الإمبريقي حول التمكين، وكيف تقاس الجهود الحقيقية للتمكين على الأرض.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن ما يجري غالبا هو أن الطبقة المسيطرة والبرجوازية في المجتمعات تستفيد من ترويج التمكين والبرامج التنموية بشكل كبير، أي أن هذه المصطلحات الواردة تُحتكر من قبل هذه الطبقة عبر قنوات مختلفة، كما تستفيد منه بشكل صوري بعض الفئات الأكثر فقرا وتهميشا، والتي يجرى العمل باسمها ولأجلها شعاراتيا، إذ يتحول التمكين، في هذه الحالة، إلى انعكاس للقوى المجتمعية وعلاقات السيطرة والقوة فيها.

مرة أخرى، ما هو التمكين؟ تعرف Batliwala التمكين بأنه: الدوامة التي تغير الوعي بالذات، وتكتشف مجالات محددة للقيام بنشاطات، والتخطيط لاستراتيجيات للتغيير، وتحليل النشاطات ومخرجاتها (اقتباسا عن Mosedale:14). ووفق Stromquist فإن التمكين هو مفهوم اجتماعي سياسي يجب أن يشتمل على مكونات إدراكية، نفسية، اقتصادية وسياسية (مصدر سابق: 15) وتقترح نائلة كبير، أن التمكين هو عملية توسيعية للخيارات يقوم بها المحرومون تمكنهم من القيام باختيارات استراتيجية لحياتهم كانت قبلا ممنوعة عليهم[11].

تعريفات أخرى للتمكين تماشي توجه تعريف كبير: (Bisnath & Elison 2005) ترى أن التركيز في تعريف التمكين قد تحول إلى عملية توسيع الخيارات ومستويات الإنتاج للنساء كأفراد. ترى (Malhotra 2002)، مثلا، أن التمكين يقترب من تعريف موحد للوكالات الدولية العاملة في مجال تمكين المرأة والمساواة الجندرية، هو تعريف مشابه لتعريف نائلة كبير للتمكين، والقائم على فلسفة زيادة الاختيارات وتوسيعها للمحرومين. إن الحرمان مفهوم نسبي، ولا تشترك أو تتساوى فيه جميع النساء بالضرورة، كما أن توسيع الخيارات متعلق، بشكل رئيسي، ببنية الدولة الاقتصادية وأنماط إنتاجها واستهلاكها، ماذا يعني حقا توسيع الخيارات بالنسبة إلى المرأة في غياب حريتها وحرية مجتمعها؟ لا يقود توسيع الاختيارات إلى حرية المرأة بالضرورة، حتى لو وُجدت عدة اختيارات للمرأة، ألن تقوم على اختيار ما هو أقرب إلى إجماع وقبول مجتمعها منعا لعزلها وإقصائها؟ وكيف يكون خيار ما، أفضل من خيار آخر في السياق نفسه أو في سياقات مختلفة؟ ما آلية تحديد «ماهو الأفضل» ضمن تعريف نائلة كبير الذي يضم حالتين إنسانيتين نسبيتين هما الحرمان وتوسيع الاختيارات؟

الحرمان وتوسيع الخيارات مفهومان يختلفان باختلاف الفرد واللحظة التي يعيشها، ولا تشترك جميع النساء في التعريف نفسه للحرمان أو توسيع الخيارات، وكذلك لا تشترك الأجسام العاملة على التمكين في فهم موحد لكلا المصطلحين. وبالإضافة إلى ذلك، فإن التعريفات السابقة تنظر إلى المرأة كفرد، على افتراض أن الوحدة الأساسية في المجتمعات هي الفرد وليس الجماعة أو العائلة أو غيرها من الوحدات، وهذا الفهم الليبرالي للمرأة والعمل على تمكينها في مجتمعات غير ليبرالية يضعفان من فاعلية برامج التمكين التي تقدم من دون النظر إلى العلاقات الاجتماعية الأوسع وتركيبة المجتمع وبنيته الأساسية.

ووفق (Mosedale 2003) اقتباسا عن أوكلي Oakley، هناك خمسة أوجه للتمكين حصلت على إجماع من قبل النسويات والباحثين، وهي: التمكين كدمقرطة مرتبط بالسياسة العليا لدى الدولة وسياساتها، ويُرى التمكين هنا بأنه أساس البنية الديموقراطية والممارسات التي تتبناها الدولة، مما يقود إلى استراتيجيات داعمة لبنى المجتمع المدني والمنظمات الجمعوية والشعبية. أما التمكين - كبناء قدرات - فينظر إليه بشكل عام على أنه عملية تنموية تمكينية، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هناك عدة طرق واتجاهات لبناء القدرات أكثر من مجرد توفير التدريب. أما التمكين عبر تحسين الظروف الاقتصادية، فقد استُعمل كثيرا في الأدبيات النسوية، وهو مبني على أساس الافتراض القائل بأن افتقار النساء إلى القوة الاقتصادية هو السبب الرئيسي لفقرهن، يركز هذا التوجه على المشاريع الصغيرة والنشاطات الاجتماعية التنموية التي توجه إلى النساء.

إن أوجه التمكين السابق ذكرها ذات علاقة بكيفية تنفيذ التمكين وتشكيله بخطط وبرامج تستهدف أوجه مجتمعية عديدة، غير أن الأوجه السابقة للتمكين - على تعددها - تفتقر إلى وصلها وإدماجها في واقع الدول الحقيقي، وفحص وجود بيئة مناسبة لهذه البرامج تكون حجر الأساس للفعل التمكيني في المجتمعات الجنوبية والعربية خاصة، حيث غالبا ما تبدو البرامج التمكينية المختلفة غير حساسة لواقع الدول الاقتصادي، خاصة الوعي بنتائج الفعل التمكيني على المدى البعيد في هذه المجتمعات، فتتطور بذلك حالة من الانفصام عن المجتمعات تتوالد لدى العاملين في المجال النسوي والتمكيني مفضية إلى انعزال مجتمعي أكبر لهم.

لنعد الآن إلى التعريفات النظرية للتمكين، حيث تأخذ بعض التعريفات جوانب أخرى بعين الاعتبار، منها الجانب الحقوقي، مثلا، تعرف (Zuhur 2003)[12] التمكين بأنه: الوضع الذي تحصل فيه المرأة، أو تكون بسيرورة الحصول على حقوق تعليمية وقانونية وسياسية مقاربة ومتساوية مع الحقوق للرجال في المجتمع نفسه. ربط التعريف السابق التمكين بحقوق الإنسان المدنية والسياسية، مخرجا المرأة من دائرة التمكين كتوفير للمصادر وعمل إغاثي، مطالبا بحقوق مساوية لحقوق الرجل، فحقوق الرجل هنا تظهر كأنها هي مقياس الحقوق الإنسانية، هذا التصور والافتراض المأخوذ من افتراض فوقية الرجل وكل ما يرتبط به مقابل دونية المرأة، حيث لم تربط زهور تعريفها بالحق الإنساني العام بالحرية والأمان والتنمية، وإنما بذلك الحق الذي يأخذه الرجل. أغفل هذا التعريف أيضا أن الوضع الحقوقي العام لمواطني الدول العربية، خاصة دول الجنوب عامة، مقيد وخاضع لمزاج السلطات والحكومات بوجود حركات معارضة ضعيفة، يطالب التعريف إذن بوضعية «شبه حقوقية» للمرأة، مشابه لتلك التي يحصل عليه الرجل، مفضلة الجانب الشخصي والفردي للحقوق التي يتحصلها الذكور كونها «أكمل وأفضل» على الحقوق الإنسانية الواسعة والأصيلة. قدم التعريف السابق الجانب الحقوقي

للتمكين من دون تعمق فيه أو إسناده إلى تراثه القانوني والمدارس القانونية المختلفة، وكان هذا هو الخط الذي اتبع إلى آخر المقالة التي تقلصت فيها كل الحقوق الإنسانية إلى تلك الحقوق المعنية فقط بالأحوال الشخصية والحقوق الجنسية.

أين تتفق تعريفات التمكين وما الذي يجمعها؟ ضرورة عدم الرضا عن الوضع القائم وحتمية إمكان التحكم في التغيير المجتمعي إيجابيا لمصلحة المرأة، كما تقترب التعريفات من فهم موحد مسيطر لدراسة التمكين، بحيث تكون الكلمات والإيحاءات الأساسية في التعريفات هي: توزيع و«تحطيم» القوى المجتمعية الحالية - غالبا تسمى بطريركية، وإعادة هيكلتها بحيث تضمن مساواة وحالا أفضل للنساء، التغيير المجتمعي والفردي، الخيارات الفردية، توزيع الثروة، السيرورة، الهدف النهائي. التعريفات اتفقت على اختيار توسيع الخيارات، لأنها لا تملك إلا أن تختار ذلك، فأي تعريف أو محاولة تعريف أخرى ستتطلب جهدا كبيرا وثمنا تنأى عنه الدراسات وتفضل الاستعانة بالكلي والمجرد عبر تعريف زيادة الاختيارات الاستراتيجية. تهرب التعريفات أيضا من مصطلح الحرية، وتبدل به «الاختيار»، نتج ذلك الغياب عن تواطؤ النص التمكيني مع كاتبه عبر مرآة استشراقية ذاتية ترى في الحرية الفردية والاختيار الإنساني الحر مستحيلا لن تصل إليه مجتمعات الجنوب.

ومن ناحية أخرى، هناك عدة مستويات للتمكين تخترق الدولة والمجتمعات: مستويات تعريف التمكين تتضمن الفرد والجماعة بأشكالهما المختلفة، الفرد المرأة، الفرد الرجل الأقل حضورا في التعريفات، الفرد صانع القرار، والمجموعة كنساء، والمجموعة كمجتمع محلي، ثم كدولة - في شأنها الداخلي والخارجي. هذه المستويات جميعها تقطع النساء والمجتمع والدولة أفقيا وعموديا، تدخلها بعضها في بعض لتشرح حجم التدخل المطلوب للوصول إلى التمكين. تقترح التعريفات أن القوة تُوجد في البنى المؤسساتية، والعائلة، تلك القوة التي يجب أن يتم تحديها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، هناك القوة في المؤسسات التي تعرف التمكين وتمارس نشاطاته، إن ظرف وطبيعة عمل وكالات التنمية تملي موقعا مسيطرا على النساء والفئات المستهدفة لكونهم يتلقون الخدمات من هذه الوكالات: في المبدأ، يمكن لهذه الوكالات أن تؤدي دورا مسهلا وميسرا لعملية التمكين من خلال تأمين المصادر اللازمة، وتوفير الدعم للمؤسسات النسوية، وإدماج التمكين النسوي في برامجها وخطوط عملها العريضة، ويجب توخي الحذر عند الترويج والقيام بالأنشطة، فالتمكين هو عملية مستمرة لا يمكن أن نحددها بنتائج نهائية (Oxaal:6).

تعلق العديد من الآمال على المصطلح الفضفاض «التمكين»، فترى العديد من الناشطات النسويات أن تمكين المرأة يؤدي إلى تحرير الرجل من أنظمة المعتقدات الخاطئة ومن أيدلوجيات الاضطهاد والسيطرة، لذا يجب أن يقود التمكين إلى أن «يتمكن» كل فرد من أن

يكوّن كينونته الخاصة وشخصيته المستقلة، بغض النظر عن جنسه، تحت افتراض أنه لن يملك أن يكون كينونته الخاصة إلا عبر التمكين، وأن يستعمل الفرد كل إمكاناته لبناء مجتمع إنساني للجميع (Oxaal & Baden 1997). غير أن الحديث، نظريا على الأقل، عن تمكين المجتمعات، خاصة تمكين المرأة، يتطلب إعدادات ومتطلبات مسبقة، تشتمل هذه المتطلبات على المصادر (المالية، المعرفة، التقنية)، المهارات والتدريب وتشكيل قيادات، بالإضافة إلى تطلبها عمليات وتفاعلات داخلية ودمقرطة للمؤسسات جميعها؛ كي تتمكن النساء من مقاومة الضغط المجتمعي والعائلي الذي ينتج من توسع مشاركتهن وفق ما يرى عدد كبير من الباحثين (Sen & Grown 1985). أعتقد أن هذه الإعدادات الخاصة بالتمكين يجب ألا تفصل عن دور الدولة العام بتوفير الخدمات والحماية لمواطنيها، والبنى التحتية اللازمة لهذه العملية، وأعتقد أن الرأي القائل إن هناك ضغطا مجتمعيا وعائليا ينتج عن توسيع مشاركة المرأة رأي نسبي ومتسرع، لا يؤخذ بعين الاعتبار أن بعض السياقات المجتمعية قد تدفع تجاه مشاركة المرأة على الأصعدة المختلفه، وغير التقليدية، وبعض العائلات قد تدفع بعكس ما هو سائد تقليديا استجابة لظروف موضوعية أو أزمات اقتصادية.

غالبا، تروج الأدبيات لتمكين يتم من الأسفل إلى الأعلى، من المجتمعات والأفراد إلى صناع القرار، وليس العكس، إن فهم التمكين على هذا الأساس يعني أن مؤسسات التنمية والوكالات المختلفة لا تستطيع أن تتدعي أنها تمكن النساء، على النساء أن يمكن أنفسهن بأنفسهن (Oxaal & Baden,1997). هذا الطرح يعني بالضرورة وجود جسم نسائي موحد وممثل في المجتمعات يقرر شكل التمكين وحيثيات تفاعله في إطار الدولة والمانحين الدوليين، وإلا فمن سيحدد أولوية الأفعال التمكينية المختلفة وفقا لسياق المجتمع المحلي، ويمتلك من القوة ما يجعله قادرا على التدخل في أجندات الدولة وقراراتها وتوجهات المانحين الدوليين ومراقبة فاعلية التمكين ووصول النساء إلى حالة أكثر «تمكينا» مما كن عليه في السابق؟

لا أجد مفهوم الحرية في التمكين، وكذلك لا أجد مفاهيم الثورة الشعبية العفوية والعصيان المدني ضد الدولة التي تقهر مواطنيها، رجالا أو نساء، ليطالبوا بحقوقهم: هناك من ينظِّر أن التمكين عملية تتم من الأدنى إلى الأعلى، من الشعب إلى صناع القرار، إن الافتراض هنا هو أن جميع السكان بجميع طبقاتهم واختلافاتهم مهتمون بالوصول إلى أصحاب القرار والمشاركة في تقرير سياسات حكومتهم التي بلا شك ستتحاور بشفافية وصدق مع مواطنيها، وهناك لوائح جاهزة بما سيطلبه جميع السكان، أي الخدمات، دولة الرفاه الجنوبية الجديدة! ألا يكون هذا شكلا آخر من «الداروينية الاجتماعية» تصلح للضعفاء والمهزومين، الذين ينحصر دورهم في تقبل سياسة الأمر الواقع والتكيف معها، ومحاولة الحصول على فتات هنا أو نجاح هناك؟ وتحكما وتقييدا لكل ثورة ممكنة عبر القضاء على احتمالاتها بقنوات مثل «التمكين» و«الاصلاح» و«المشاركة».

إن الإسقاط الاعتباطي لسيرورة الديموقراطية كمصطلح على التمكين محاولة لإخفاء هشاشة المصطلحين عبر اقتلاع شرعية لكليهما بالهروب إلى فضفاضية المشاركة الشعبية والقدرة على الاختيار كمظلة آمنة ومشرعنة. تظهر العديد من أدبيات نقد التمكين وجهة نظر أخرى لمشاركة النساء وتمكينهن: مثلا، ترى Lucy Taylor أن الليبرالية الجديدة صممت هذه البرامج التمكينية وعممتها على الدول الجنوبية، كالهند والبرازيل، لتتأكد من بقاء الناس - خاصة النساء - في دول الجنوب، الذين لم ينسوا ماضيهم المسيس والمعارض سياسيا، مشغولين وبعيدين عن إلحاق الأذى بالحكومات، مُبعدين عن أي اعتبارات سياسية أكبر، ومشغولين بتدبير شؤونهم الحياتية. وتكمل تايلر قائلة: «إن هذه السياسات تريد من المواطنين أن يقبلوا الهوية الجديدة للدولة كميسر وليست كمزود خدمات لتحسنين الوضع الاقتصادي والاجتماعي للسكان، وهو الخطاب الذي يقرأ في المشاريع الهندية التي تقول بشكل مخفي: حسني من وضع بيتك الاقتصادي، وشاركي في التنمية المحلية، وشاركي في إدارة المؤسسات المحلية، وبعدها، إذا بقيت لديك الطاقة لذلك، حاولي أن تتحدي النظام (Taylor,1996)[13].

أرى أن مفهوم التمكين الذي يجري تسويقه حاليا يتقارب مع إحدى أطروحات كلاسيكيات الداروينية الاجتماعية، ففي حين يرى هربرت سبنسر[14] أن المجتمعات البشرية تتقدم من خلال مراحل تطور، وأن لهذا التطور أسبابه وقوانينه، ويرتكز على الفرد بوصفه الوحدة التي «ترتقي»، أعتقد أن هذه الفكرة مشابهة لفكرة التمكين، حيث إن على المرأة أن تتطور وتتغير إلى الأفضل وفق مراحل محسوبة، مع إمكان تتبع التغيير في مراحل تطورها وارتقائها المختلفة، وقياس أثر التمكين ومدى نجاعته في عملية الارتقاء والتغير، وهذه النظرة ما قبل الداروينية تفترض خطا واحدا للتطور، تماما كما يفترض التمكين نفسه الطريق الوحيد لتطور المرأة.

أعتقد أن فكرة «البقاء للأصلح» التي بشر بها سبنسر قبل صدور كتاب «أصل الأنواع» لدراوين بسنتين قد ارتدت عكسيا في الخطاب التنموي التمكيني الحديث، فأصبحت «البقاء للجميع، خاصة المرأة»، من دون تنافسية أو انتقاء، في تكفير تنظيري لضمير الإنسانية المتعب، وتحدٍّ خجول لقانون الانتخاب الطبيعي الدارويني الذي بشر باستمرار نوع من يستطيع التكيف مع بيئته واختراع أسباب بقائه، وإن لم يستطع، فمصيره الفناء.

داروينية التمكين الاجتماعية تقصي أي محاولات للاختيار والتعددية أو وجود أشكال أخرى، فهي عملية عشوائية تتحكم فيها قوة ما، كذلك الخطاب التنموي يقصي أي نقاشات تشكك أو تسائل مفاهيم ممارسة في أراضي الجنوب كالتمكين، وتنفي هذه الآلية الداروينية الاجتماعية للتمكين أي نظرية أخرى محتملة، أو أي تدخل آخر ببدائل محلية، لكنها تتقبل برحابة صدر الطفرات، كتلك المرتبطة بالمخرج المريح: توسيع الاختيارات. يمضي التمكين بخط واحد يفضي إلى ثقافة واحدة مشابهة لنظرية التطور الخطي Unilineal Evolution

للبشرية، فكل البشرية تمشي على خط واحد، كما كل النساء يمشين نحو التمكين، وكل شي تطور من هناك، من حضارة وممارسة ارتقت إلى أن تصبح الشكل الأفضل للوجود، على أسس الداروينية الاجتماعية اقتنص الأوروبيون «رسالة الرجل الأبيض»، التي تحولت تدريجيا إلى رسالة المرأة البيضاء، رسالة مَن الأفضل والأرقى والأقرب إلى الكمال؟

نما التمكين في حقل التنمية، وتمكّن بحيث أصبح يمتلك القوة لـ «تحديد وتعريف» ما هو النظام والقيم الخاطئة المضرة بالمرأة، وتحديد معطيات ووقائع ما «هو قائم»، وما «يجب أن يقوم»، والمفاضلة بين هذا النظام أو هذه الحياة وتلك بأسلوب دارويني اجتماعي فيه كل شيء يمشي على خط واحد ليكون «مكتملا»، وفيه كل شيء في الأصل هو مادة قابلة للتطور، وهناك تلك القوة التي «تحكم وتقرر» صلاحية أو ظلم أو عدالة نظام أو إجراء ما، مما يلغي الآخر وحريته الثقافية وحرية رؤيته لهويته وحاجته إلى عامل الوقت الذي يقتضيه التغيير الاجتماعي وفق ظروف السياق نفسه، بغض النظر عن مخرجاته. إن حلول التنمية والتمكين تفرض أنماطا أخرى غالبا ما يكون نجاحها محط مصادفة واستثناء سرعان ما تزيله الثقافة السائدة والمجتمع باستخفاف، ذلك لأن الفعل التمكيني أو التنموي ليس مايسترو سيرورة المجتمعات الأوحد في ظل ما يحكم تلك المجتمعات من مصالح وظروف وعلاقات وموارد، والتغيير الاجتماعي العميق غالبا ما يكون نتيجة تغيرات راديكالية تطال البنى الأساسية وشكل السلطة.

في الحقيقة، لا يضعنا التمكين في ورطة كبيرة، على الرغم من داروينيته الاجتماعية النظرية، فورطة الجنوب الحقيقية، حضارية وسياسية على المستوى الفعلي، وإسقاطية شبه أكاديمية أو مؤسساتية من الخارج، تضعه في حال ازدحام وحيرة من مصطلحات نمت في سياق آخر وجاءته تملي معادلات طقوسية لا تملك القوة الحقيقية على التغيير وفق تعبير (Batliwala 2007). لا نريد هنا إعادة قراءة الواقع، ولا إعادة خلقه، ولا فهمه ضمن سياقات وأطر نظرية أخرى، بل نسعى إلى كياسة التصرف وحذر القراءة في مواجهة مفاهيم تخبرنا بأننا عاجزون غير قادرين على تلبية شروطها، منتجة معادلة صارمة يكون فيها شرط تطورنا وبقائنا، هو الانصياع للنموذج الأسمى.

مرة أخيرة، ما هو التمكين؟ وما هو التمكين فلسطينيا؟ كبداية، أعتقد أن هناك حاجة لضبط التعريف: السياق المحلي والظروف السياسية في الأراضي الفلسطينية المحتلة، حيث لا يمكن تجاهل حقيقة الاحتلال كقوة مسيطرة على الموارد الطبيعية وحرية الحركة للفلسطينيين وقرارهم السياسي، كما لا يمكن تجاهل هيكل السلطة الوطنية الفلسطينية المتكون من اتفاقيات أوسلو، كلتا الحقيقتان أساسيتان لتعريف التمكين، لكون التمكين يتعلق بالقوة الممارسة على السكان وامتلاكها، سواء كانت غريبة ومحتلة أو محلية. الضابط الآخر للتعريف هو السياق الزمني، وما يمليه من أولويات جماعية تتعلق باستمرار بمصلحة الجماعة

العليا وبقائها، لا يملي هذا بالطبع، أن تكون النساء ضحية الأولويات والبدائل الجماعية، إلا إذا افترضنا أنهن جماعة سلبية، واستثنينا دورهن التاريخي الفلسطيني، خاصة في الانتفاضة الأولى، التعريف الذي أعرضه هنا، يعطي الأولوية لقيام البنى التحتية والقنوات الرسمية التي تخدم التمكين، مثل وجود بيوت آمنة وبرامج حماية فاعلة ومراقبة وجهاز شرطة قوي.

تقترح هذه الورقة ثلاثة مستويات لتعريف التمكين؛ نابعة من طبيعة وحجم الفعل المرتبط بكل مستوى، ومستجيبة للظرف السياسي والزمني في الأراضي الفلسطينية المحتلة، وهي:

أولا - الدولة كراع ومزود للخدمات ومنظم للحياة الاقتصادية والاجتماعية والقانونية.

ثانيا - مستوى الحركات الشعبية وغير الحكومية بوصفها ممثلة لتوجهات أخرى لتنظيم الدولة ومزودة ثانوية لخدمات السكان.

ثالثا - مستوى الفرد بصفته الوحدة الأولى وموضوع الاهتمام للدولة؛ على مستوى الدولة، التمكين هو الفعل المؤسساتي الذي يؤدي، ضمن سياق تاريخي ومحلي معين، إلى تحسين وضع الناس وتلبية احتياجاتهم الخدماتية، خاصة النساء منهم، وإمدادهم بفرص متساوية للازدهار والتقدم، ويسعى إلى انتهاج سياسات تضمن التساوي في الفرص والخدمات من دون تمييز، وبوجود نظام تقييمي ومراقبة تضمن سلاسة ومساواة العملية.

على المستوى الثاني، التمكين هو الخدمات المساندة والأنظمة الرقابية على النظام التنفيذي والتشريعي والقضائي لضمان نوع من التحييد لمصلحة الفئات التي تثبت أنها أقل حظا بسبب معطيات مادية أو اجتماعية، وتسعى إلى سد الفجوات وردم أي فروقات في السياسات الحكومية في أثناء سعيها إلى تحسين وضع رعاياها. وعلى مستوى الفرد، فهو إمكان اللجوء إلى القضاء في حال الحرمان من الفرص والتعرض للتمييز لأي سبب، وإمكان الاستفادة من خدمات الدولة، وذلك بالارتباط بالواجبات تجاه الحكومة والدولة، ووفق ما تقرره سياسات هذه الدولة المبنية على مخرجات الحركات الشعبية والأجسام التشريعية التشاركية المنهج.

تكمن أشكلة التمكين في فهمنا له عادة، وفي رؤيته كمشروع له مخرجاته ومعطياته الواضحة، أو كعملية تحول نُفترض فيها سلبية النساء في المقام الأول، وبطولة تمرير القوة لهن في المقام الثاني، وصولا إلى إكمال عملية التحول، لا نتعامل مع التمكين كأداة لخلق تواصل وظروف إنسانية أفضل لجميع فئات المجتمع، خصوصا النساء، عبر الضغط على الحكومات والمشرعين، والمساهمة في بناء الدولة وتعزيز دورها. بل كحل سحري ينقذ نصف المجتمع من غبن المجتمع كله، ويغض الطرف عن أي وقائع اقتصادية وتاريخية تؤثر في أداة التمكين.

لا يمكننا عزل النساء عن بقية أفراد مجتمعاتهن، ومعاملتهن وفقا لهويتهن الجنسية فقط، لا يمكننا تجريدهن من كل هوياتهن المجتمعية والطبقية والإثنية والمهنية واهتماماتهن، ثم افتراض مساواتهن السلبية وقلة تأثير قرارهن الخاص في حياتهن. ولا يمكننا أن ندعي أن

الظلم الواقع عليهن سببه وحده هويتهن كنساء، وليس أنهن فقيرات أو غير متعلمات أو شابات أو كبيرات في السن أو مختلفات عرقيا أو غير مهتمات أصلا بتدعيم دورهن المجتمعي، ولا يتحملن ولا يردن تحمل أي دور مجتمعي. ما مسؤولية النساء وواجباتهن تجاه تمكينهن المفترض والمؤسسات القائمة عليه؟

يطرح التعريف السابق قيما أساسية في تعريف التمكين تشتمل على مراقبة ومقاضاة النظام، والاستفادة من خدمات الدولة الراعية لمواطنيها، والالتزامات والحماية التي ينبغي للدولة أن توفرها لمواطنيها، بالإضافة إلى مسؤولية الأفراد عن تمكينهن عبر لجوئهم إلى النظام القضائي، هذه القيم جوهرية للتعريف الذي أقدمه للتمكين، بالإضافة إلى قيم هي الإرادة الجمعية والفردية الحرة في الاختيار وتحديد الأولويات. قد يبدو هذا خياليا في ظل سياقاتنا، ولكن بغير هذه القيم لا يصبح للتمكين معنى، من دون الالتزام الحكومي المدرك المراقب، ومن دون الإرادة الشعبية الحرة يصبح التمكين، مرة أخرى، خاويا.

1 - 2 - التمكين فريسة النقد السهل وأداة الإجماع المزعج: ملامح الخطاب الجديد

معظم الناس هم أناس آخرون، أفكارهم هي آراء أشخاص آخرين، حياتهم محاكاة، وعواطفهم اقتباسات...

(أوسكار وايلد)

من أكون إذن؟ شقيق البؤس يجوّعه الوجود حين يمنحه ثديه،
أموت بلا انقطاع في الأشياء التي إليها أهفو...
ولكن هذا الموت يمنعني من أن أموت،
يل للخزي، ويا للعدم الذي يضيء لي...!

(بيير عمانوئيل)

لم تشارك الدول العربية والجنوبية في مجريات النهب الكبير الذي قامت به الدول الأوروبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، لم يقتصر الوضع آنذاك على استعمار دول الشرق، بل امتد إلى نهب قارات ثلاث، هي أفريقيا وآسيا وأمريكا الاتينية. إن مراجعة كتاب مثل «أوردة أمريكا اللاتينية المفتوحة: خمسة عقود من نهب قارة» لإدواردو جاليانو Edwardo Galeano يعطي مثالا للكيفية الحقيقية التي راكمت فيها الدول الغربية والأوروبية - تحديدا - ثروتها وكدست رأسمال بنى وأسسا لبُنية الدولة الحالية فيها، منطلقة في مسارها الصناعي والتجاري المهيمن، وأنتجت نموذجا «ناميا ومتطورا».

تكرّس مؤشرات التنمية والتقارير المختلفة أسماء الدول ذات الدخل الأعلى على قمة جدول المؤشرات، بينما تصطف الدول الفقيرة في المؤشرات الأدنى، وهي - أي مؤشرات التنمية البشرية، منحازة ضد الدول الفقيرة والجنوبية (Moser,2007): أداة الشمال لقياس فقر وعجز الجنوب. وبوجود النموذج الأمثل للتنمية في دول الشمال، على دول الجنوب أن تحتذى بهذا

النموذج الذي يستطيعون فيه أن يكوّنوا لأنفسهم خيارات استراتيجية ومصيرية، بينما لا تتوافر في بلدانهم مراكمة لثروات أو إنتاج صناعي يمأسس العلاقات ويبعدها عن العائلة والبطريركية المفترضة: كيف سيكون للأفراد قدرة اختيار خياراتهم الاستراتيجية، بينما تكون دولتهم نفسها غير قادرة على الاختيار الاستراتيجي؟

هل من الممكن أن نرتجي تغييرات ثورية وراديكالية بينما تترسخ في الأدبيات نماذج مهيمنة وسامية للتنمية يجب الأخذ بتجربتها، والتمثل بها؟ تلك النماذج كلفت كثيرا من موارد خارجية، ونضجت في ظروف داخلية وخارجية مغايرة لتلك الظروف الموجودة حاليا في دول الجنوب. ألا يتسلل الإحباط إلى الأكاديميين والباحثين «الجنوبيين» عند محاولتهم إيجاد مثال هنا أو تجربة هناك تدعم إمكان كون الدول الفقيرة قادرة على أن نصبح يوما مثل هؤلاء في أعلى الجدول؟ اقتبس هنا من إدواردو جاليانو: كيف يمكن لهؤلاء الذين هم مثلنا يريدون أن يكتبوا أدبيات تساعد في إسماع أصوات من لا صوت لهم أن يحققوا غايتهم في ظل مثل هذه الحقائق؟ كيف لنا أن نجعل صوتنا مسموعا في هذه الثقافة العمياء الصماء؟ إن الحرية المعطاة للكُتَّاب ليكتبوا تتحول مع الوقت إلى إثبات على فشلنا. ما الحد الذي نستطيع أن نصله؟ ولمن نستطيع أن نصل؟ لإيقاظ الوعي، والكشف عن الهوية الحقيقية، هل يمكن للأدبيات أن تدعي وظيفة أفضل مما تفعله الآن؟[15].

الوضع العالمي يشير إلى مزيد من تغلغل متطلبات السوق المعولمة، وفرضها أنماط عمل وحياة على شعوب بأسرها، وعندما أُنتج مصطلح التمكين ضمن أطروحات التنمية وأسقط في السياقات الجنوبية، أبرز فجوات عديدة بين الدول ترجع في الأساس إلى عوامل تتعلق بمجريات تاريخية ومراكمة ثروات ونوعية إنتاج أكثر مما تكون مرتبطة بظروف ذاتية لدولة الجنوب الحديثة النشأة، إلا في بعض التجارب الحديثة التي تختص تجربتها ببيئة وتحالفات معينة يكون من غير المنصف تعميم تجربتها على بقية الدول الجنوبية: مثلا، قارنت إحدى دراسات البنك الدولي وضع ثلاث دول هي الهند والصين وكوريا الجنوبية، وإنجازاتهم في مجال المساواة بين الجنسين، وخرجت بنتائج تعزز دور القيم المجتمعية وضرورة محاربتها من قبل الحكومات، من أجل مزيد للمساواة للمرأة، اعتمدت الدراسة فترة قصيرة نسبيا وغنية بالتغيرات التاريخية منذ الخمسينيات وحتى التسعينيات، ويكمن ضعف مثل هذا التوجه إلى صعوبة عزل الوقائع والعوامل المختلفة التي ساهمت في إنجاح مشروع في بلد ما وإخفاقه في بلد آخر، إضافة إلى صعوبة تحديد ما هو النجاح في هذه الحالة، وفي الأصل، كانت نقطة الانطلاق بكل مجتمع مختلفة عن الآخر، وبالتالي فإن أي مقارنة بهذا القدر من الفضفاضية لها قدر كبير أيضا من عدم المصداقية[16].

من ناحية أخرى، يتفق العديد من الباحثين على أن أسباب عدم اللحاق بالدول في أعلى الجدول، خاصة لتمكين النساء، تكمن في ظروف داخلية وثقافية في هذه الدول، تعطينا

فالنتين موجدام Moghadam الرأي التالي[17]: «في الدول التي يسودها النظام الأبوي، تختلف آثار التنمية باختلاف طبقة النساء الاجتماعية ومواقع وجودهن، فللنساء فرص أكثر في المناطق الحضرية، بينما تعانى المرأة الريفية قلة الحصول على الفرص، ومن طبيعة العلاقات الاجتماعية وما تفرضه عليها من أنماط حياتية، وحتى المستفيدات من التنمية هن في الغالب نساء الطبقة الوسطى، والاستفادة من الإصلاحات السياسية والاقتصادية والقضائية غالبا ما تحصل عليها النساء العاملات من الطبقة الوسطى المعتادات على العمل، والحاصلات على تأهيل أكاديمي» (Moghadam:69).

هل يمكن تحميل صورتنا عن النظام الأبوي عبء فشل أطروحات التنمية في إحداث تغيير جذري في حياة النساء الأكثر فقرا وتهميشا؟ نظريا، يمكننا وضع اللوم على النظام الأبوي، لكنه عائق غير مرئي، على أي حال، ومجابهته المفترضة تقتضي تحدي المؤسسة وعلاقاتها القائمة وإحداث تغيير يطال هذه العلاقات التقليدية القائمة على إخضاع النساء لإنتاج علاقات أكثر تفضيلا للمساواة والتمكين. إن النظام الأبوي المفترض لم يستمر موجودا في تلك الدول الجنوبية ويقف عائقا «غير مرئي» للتنمية فقط؛ لأنه يعبر ويخدم ثقافة السكان أو هيكلة علاقات القوة، بل لأنه يشكل شبكة حماية مجتمعية تقوم على خدمة مصلحة الجماعة، وقد تضحي بالأفراد في سبيل بقاء مصلحة الجماعة واستمراريتها، وفق ثقافة هذا المجتمع وتعريفه لمصلحته وشروط استمراريته. على أي حال، الثقافة البشرية بطبعها ديناميكية قابلة للتغير وغير ثابتة، تؤثر العوامل الثقافية في مجريات التنمية والمشاريع التمكينية فيها بشكل كبير، ويرى أمارتيا سن أن: «هذا لا يعني بالطبع، أن العوامل الثقافية لا علاقة لها بعملية التنمية، ولكنها لا تعمل بمعزل عن التأثيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، كما أنها ليست غير قابلة للتغيير (سن، 2008).

لا نستطيع إلقاء اللوم، لو أردنا إلقاءه، في إخفاق مشاريع التنمية على العناصر الأبوية في هذه الدول والمجتمعات، فهذه الدول يسودها الطابع الشخصاني غير الممأسس لأنها تفتقد الحاجة الحقيقية لتكوّن «مؤسسة»، أي الدافع الاقتصادي الصرف الذي يحرك الإنتاج ويدفع الفلاحين إلى التحول عمالا، أو الاشتراك في العملية الإنتاجية بشكل مكثف، كما حدث في نموذج أغلب الدول التي تعرف اليوم بالدول المتطورة، فالحاجة إلى مأسسة عالية وفعلية تتوافق مع التغيرات البنيوية في المجتمع وتغيُّر وضعه الاقتصادي والإنتاجي: مثلا، الحاجة إلى إخراج المرأة من المنزل لتشارك في اقتصاد دولتها هو ما يحث صناع القرار على إيجاد بدائل ووسائل راحة وتسهيل لعمل النساء. الصناعة وتطور الاقتصاد حيوية لتغير العلاقات المجتمعية: أقتبس عن لينين: «وحدها الصناعة الكبيرة تحرر المرأة وتوسع أفق عملها، وتصبح أكثر تحررا واستقلالا، وتتحرر من سلاسل العائلة البطريركية. وإن تطور الصناعة الكبيرة سيخلق الأساس من أجل تحرر المرأة التام».

تمحورت دراسات عديدة حول المرأة والنوع الاجتماعي في الشرق الأوسط فاقت كل ما كتب مجتمعا عن هذه المنطقة في السنوات العشرين الماضية (تاكر ومريوذر، 2003)، وقد طُرحت علاقة المرأة بالمجتمع الإنساني على مر العصور بوصفها مسألة أخلاقية، كما يصفها جورج طرابيشي، الذي ركز على أن المسألة في المقام الأول ليست اقتصادية أو طبقية فقط، بل مسألة تحرير الإنسان نفسه من علاقات وصفات غير إنسانية (طرابيشي، 1973)، يوافقه بذلك روجيه جارودي، الذي دعا في كتابه «في سبيل ارتقاء المرأة» إلى تحرر المرأة، بوصفه باعثا لأنسنة للسلطة، وذلك عبر التغيير في البنى والذهنيات، بحيث يصبح تحرير النساء تحريرا للإنسانية وتخليصا لها من إخضاع نصفها الأنثوي لسيطرة الذكور ذوي الامتيازات (جارودي، 1982).

المسألة هي الاضطهاد الإنساني للبشر الآخرين، رجالا ونساء وأطفالا وعجائز، وأحد تجليات هذا الاضطهاد وأقدمها هو اضطهاد الرجل للمرأة، وحركة التحرر النسوية هي خميرة تحرر الإنسانية، كما وصفها عدد كبير من مفكري الاشتراكية، فالمسألة هي، واقتباسا عن نانسي هيرشمان: «تعريف العالم بأن أغلبية الناس، كالنساء والملونين والفقراء، قد حُرموا، بالإضافة إلى اتخاذ الرجل الأبيض نموذجا للإنسان. كل ذلك يجعلنا نميل إلى الاعتقاد أن مفهوم الحرية يعاني مشكلات من حيث التمثيل والتطبيق، لذا يخطئ من يظن أن بوسعنا أن نقبل بالنظريات السائدة عن الحرية، لسنا في حاجة إلى إضافة النساء إلى مفهوم الحرية، بل إلى إعادة النظر فيما تعنيه كلمة الحرية في حد ذاتها. (Hirschmann, 1996).

نشطت الأدبيات العربية ودعمت، في ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي، دراسة وتحليل البنية الأبوية للمجتمع العربي، وعلى علاقة النخبات - خاصة النسوية منها - بالدولة. لقد حصلت نساء النخبة العربيات على حقوق وامتيازات و«تمكين»، غير أن هذا التمكين كان ممكن الحصول عليه مادام لا يمس هيكلية وأساسيات المجتمع العربي الأبوي ولا يتحداها بشكل حقيقي (Zuhur, 2003). ألم تحصل نساء الطبقات الثرية، دوما، على التمكين حتى لو بوصفهن رعايا ولسن أفرادا كاملين في الأسرة؟ ألم تزدد فرصهن لكون عائلاتهن ثرية؟ لا نستطيع أن نسقط حقيقة هويتهن الجنسية فقط على ما حصلن عليه، لكونهن أفرادا من تلك الطبقة ما مكنهن من الحصول على امتيازات طبقية ناتجة عن هويتهن ووضعهن ضمن العائلة كأفراد، وليس كنساء فقط. ولكن هل كانت امتيازاتهن مساوية لامتيازات الرجال من الطبقة نفسها؟ وهل كانت امتيازات الشباب مثلها مثل امتيازات الذكور المهيمنين على العائلة؟

هل يمكن أن نعتبر تمكين المرأة اقتصاديا هو المفتاح لتمكينها بشكل عام؟ وهل الطرح الرأسمالي هو ما تحتاج إليه المرأة الجنوبية والريفية خصوصا في طريقها إلى التمكين؟ تتحدث الدراسات عن التمكين والتنمية المفضية إلى نتائج سلبية خاصة على المرأة الريفية.

بلا شك، إن المرأة الريفية هي الأكثر تضررا في مشاريع التنمية، خصوصا عندما تقرر الحكومات المحلية تخفيض النفقات (Aruna & Kelleher, 2005)، المشكلة هي أن النماذج الناجحة هي مجرد استثناء. في مقالة كانت إحدى كاتبتيها هي (Batilwala 2004) عن أساطير التمكين، تنتقد الليبرالية الجديدة والأصولية الدينية اللتين تحولان النساء، خاصة الفقيرات منهن، أدوات لخدمة الوكالات وأدوات في عملية عدم تمكينهن Disempowerment. واللافت للنظر أنها افتتحت هذه المقالة قائلة: «وقد كتبنا هذه المقالة، ليس فقط لكوننا أكاديميتين، بل لأننا ناشطتان نسويتان روجتا لأساطير التمكين في أثناء عملهما، وهما لا تضعان إصبع الاتهام في وجه أحد، بل لإعادة فحص تدخلاتهما وتحليل نوعية أنشطتهما السابقة»[18].

برأيهما، ونقدهما للأسطوره الأولى في التمكين، ترى أن إعطاء النساء الفقيرات تسهيلات اقتصادية ـ مثل القروض الصغيرة ـ لا يؤدي إلى تمكينهن: بل إن ذلك يشكل استثمارا اقتصاديا وسياسيا في النساء الفقيرات خاصة للوكالات الدولية، مثل البنك الدولي والوكالة الأمريكية للتنمية، وغيرهما من المؤسسات والمانحين الدوليين: النساء الفقيرات الآن يُرين كعاملات مجتهدات، أقل أنانية لكونهن يؤثرن عائلاتهن ومجتمعاتهن على أنفسهن، ناخبات وفيات، وأقل عرضة للفساد من الرجال.

وفي نقدهما للأسطورة الثانية للتمكين، تريا أن التمكين السياسي ـ بشكله الحالي ـ لا يؤدي إلى تمكين النساء: إن الأسطورة تنص على أنه إذا كسبت النساء الدخول إلى معترك السياسة، واخترن السياسة والسياسات التي تروج للمساواة الجندرية والاجتماعية، السلام والتنمية المستدامة، وبهذا، فإن نظام الكوتا، وغيره من الأساليب التي تعمل على ضمان حصول النساء على حصص في الأجسام السياسية المنتخبة، سيؤدي إلى حدوث تحويل في هذه المؤسسات، بحيث تتمكن النساء من تغيير الشخصية السياسية وممارسة السلطة على مستوى المؤسسات العامة. إن افتراض التدخل على المستوى السياسي الصغير Macro، الماثل في السياسات والحماية وحقوق المرأة، وتمثيل المرأة في المستوى السياسي، سيؤدي إلى تحسن ظروف المرأة بشكل عام، وضمان استمرارية هذا التحسن، وإن عمل النساء السياسي سيسهم في وضع سياسات دولية ومحلية تدعم العدالة الاجتماعية والتنمية، وباختصار سيجعل التنمية أكثر إنسانية، وإن وجود النساء في هذه المؤسسات سيغير شكل القوة المجتمعية وممارسة السياسة. وإن شكل القوة سيتغير من power over إلى power on behalf، والعمل بشفافية أكبر. إن هذه المفاهيم كلها تنعكس سلبا على القدرة على فهم مواطنة النساء وتخصصها بصورة ضئيلة ومحدودة الأثر، فالمواطنة كما علاقات القوة، ليست مفموما ثابتا وملموسا (مصدر سابق، 2004).

نقدت Batliwala هذا التوجه المبني على استغلال المرأة في الرأسمالية والليبرالية الحديثة، فالنساء أصبحن أدوات لخدمة الوكالات، وأدوات في عملية عدم تمكينهن

(Batilwala, 2004, 2007)، هن الطبقات العمالية المستغلة، مصدر للعمالة الرخيصة: رأت النسويات أيضا أن الرأسمالية العالمية تؤدي إلى تردي الوضع الاقتصادي للنساء، مما يدفعهن إلى التهميش والإفقار (Moghadam:67). بالاضافة إلى ذلك، فإن وضع المرأة الريفية في تراجع مستمر، فهي فقدت دورها التقليدي في الإنتاج والزراعة، لكون هذا النوع من الإنتاج أصبح يستورد من الخارج، أو تصنعه مصانع محلية، ففقدت المرأة الريفية بذلك مصدرا من مصادر قوتها الذي ضمنه لها دورها التقليدي.

التمكين يفترض أن تكون موارد الدولة وميزانيتها مفتوحة للنقاش والضغط، أن تكون الدولة في حالة شفافية مع مواطنيها، حتى لو أنفقت نصف ميزانيتها على التسلح والجيش، كما يفترض وجود حركة نسوية متماسكة وواضحة المطالب نسبيا، وتستند أغلب الفرضيات حول المرأة والتمكين على هذه الأفكار: هشام شرابي يقترح أن يكون التحرير الشعبي مرتبطا بتحرير المرأة: «إن تأجيل تحرير المرأة إلى يُحرَّر المجتمع يشوه عملية تحرير المرأة وعملية تحرير المجتمع على حد سواء، من دون ثورة داخل الثورة لن تؤدي حركة التحرير إلا إلى ترسيخ السلطة البطريكية بلباس ثوري» (شرابي، 1987). وكأن تحرير المرأة مرتبط بقرار سياسي، أو هو ملازم للثورة، التي تستجيب - بطبعها العفوي - للمقررات الثقافية المختلفة، وحين تدخل حيز التنظيم والمأسسة، تصبح مشروع دولة عليه الموازنة بين متطلبات السلطة والإدارة والعلاقات الخارجية.

أعدت مجموعة من الباحثين في البنك الدولي تقريرا (Das Gupta et all,2000) لمقارنة ما حققته ثلاث دول، هي الصين والهند وجمهورية كوريا الجنوبية، في الفترة ما بين 1950 و2000. كانت الدول الثلاث في خمسينيات القرن الماضي قد تخلصت بشكل أو بآخر من الاستعمار وبدأت مرحلة بناء الدولة، واتبعت كل دولة نماذج وخططا تنموية مختلفة عن الأخرى أنتجت مخرجات تنموية مختلفة. فقد حققت الصين أعلى مستوى في المساواة الجندرية، بينما جاءت جمهورية كوريا الجنوبية في آخر هذه الدول الثلاث فيما حققته من مساواة جندرية؛ كانت الصين الشيوعية اتخذت خطوات واسعة لتحسين حياة النساء عبر رفع مستوى المعيشة وانتهاج خليط من السياسات تهدف إلى خلق مساواة بين الجنسين، أما جمهورية كوريا الجنوبية فقد حققت نموا اقتصاديا سريعا، لكنها حافظت على أساسيات الأسرة التقليدية، بينما فشلت الهند في تحقيق مستوى معيشة أفضل، غير أنها أسهمت المساواة الجندرية وشجعتها. خلصت الدراسة إلى أن سياسات الدولة تستطيع أن تؤثر بشكل فاعل وكبير في تحقيق المساواة الجندرية، حيث بإمكان هذه السياسات أن تخفف من وطأة التقاليد والقيم الثقافية والمجتمعية التي تفرض على المرأة وتحد من استقلالها كما حصل في كوريا، كما أن في إمكانها أن تخفف من هذه القيود والقيم المجتمعية، كما حصل في الهند

والصين. إن دور الدولة في انتهاج سياسات تنموية يجب أن يصاحبه بذل جهد في تغيير القيم المجتمعية السائدة التي تحد من استقلالية المرأة وتكرس دورها التقليدي.

الدراسة السابقة توفر مخرجا مريحا لإمكان حدوث تمكين للمرأة في دولة فقيرة ومتباينة كالهند، غير أن هذه الدراسة أسرعت في التعميم وأغفلت جوانب مهمة أخرى كانت ستضعها (الدراسة) في إطارها الحقيقي، مثل التحولات الاقتصادية في الهند، وتمايز الطبقات فيها، وازدياد نسبة التعليم، وهجرة العمالة الهندية الذكورية الماهرة إلى الخارج. تحاول هذه الدراسة أن تقول إنه يكفي أن تكون لدى الدولة «النية الصادقة» للتغيير لكي تغير وضع النساء وتحسن أحوالهن.

ماذا يحصل للنساء عندما يتحدين مجتمعا ثقافته قائمة على السيطرة والقمع لجميع أفراده بما فيهن النساء؟

إن الوضع القائم الآن في الدول العربية لا يفترض الثورة ولا يدعيها، فهو في تقهقر دائم ناتج عن تبعيته لاقتصاد عالمي وهيمنة عسكرية وسياسية، أفضت إلى ارتفاع مستويات البطالة والأمية وتدني الخدمات وسط الاحتكارات وتنامي سياسات الخصخصة: لم تستند الدول العربية المقسمة حدودها بالمسطرة والقلم إلى بناء ونضج دولة لها تقاليدها وسيادتها، بل استوردت مفهوم الدولة الذي ارتدته الحركات الثورية والانقلابية، كما اتبعت الليبرالية المفتوحة واقتصاد السوق الحر، وعندما نتج هذا الوضع المشوه للدولة في أغلب الدول العربية، صبغها العالم بلقب: المجتمعات الانتقالية، والعدالة الانتقالية، وربما الديموقراطية الانتقالية، النامية أو الأقل نموا. إن هذه التسميات تخفي تعقيد الوضع المرقع الذي آلت إليه أغلب الدول العربية.

يؤكد العديد من الباحثين والباحثات أهمية المشاركة في العملية التمكينية، كما يشدد بعضهم على البعد الجماعي للتمكين، يريدون بقصد أو من غير قصد تحويل التمكين إلى عملية ثورية تعيد إنتاج العلاقات - خاصة منها علاقات القوة - في المجتمع لتصبح أكثر مواءمة وإنصافا للنساء والمحرومين بالطبع، إن الاستماع إلى ما تقوله النساء والمجتمعات الفقيرة للوكالات الدولية[19] وإضافة كل ما يبدو ناقصا إلى هيكل التمكين الحالي حيوي لنفهم ونتصور كيف نصيغ «التمكين» بأحذق و«أشمل» شكل ممكن، غير أننا لا نستطيع أن نتوقع أن الاستماع إلى المحرومين والنساء، وتطوير مناهج محلية أو دولية تأخذ مطالبهم بعين الاعتبار، كافيان لتغيير علاقات القوة في المجتمع أو المساس بها بشكل جوهري. ومن جهة أخرى، إن تطور مفهوم التمكين متماهيا مع الظروف الدولية، ومرتكزا على تراث ممارساتي قصير العمر ومحدود يزيد من هلاميته وتناقضاته الداخلية، كما تزيد من فرصته في إذابة النقد الموجه إليه عبر احتوائه للنقد على المستوى النظري فقط دون المستوى الممارساتي الذي ينقصه كثير من التجربة والمراكمة على المستويات المحلية والإقليمية والدولية.

ألا يجب أن نسمع صوت المفهوم (التمكين) بعيدا عن كل الخطابات والدراسات التي اتخمته ونفهم مايريد ان يقول لنا ببساطة؟ لنسأل: ما الغاية المفترضة التي من أجلها يُتبنى التمكين في المستويات الفاعلة المختلفة كالجمعيات والمنظمات الدولية والسياسات، ويُناقَش ويُنقَد في الدراسات المختلفة؟ إن التمكين بذاته مرحلة انتقالية بين عدم التمكين وما يفترض أن يكون مرحلة ما بعد التمكين، فهو كأداة لديه أولوية أن يوصل المحرومين، خاصة النساء منهم، إلى القوة والمصادر التي تحسن حياتهم وتعطيهم الامتيازات والمصادر المتساوية. ليست هذه العبارة بالسذاجة التي تبدو عليها، فهي تفترض إذابة أساسيات تقوم عليها الثقافات البشرية، ومنها الطبقية وتوزيع الثروة والعلاقات بين المجموعات وبين الرجال والنساء.

تحت هذه الأجندة المفتوحة لغاية التمكين النهائية، يقترب المفهوم بأجندته من الليبرالية التي تكرس الفرد ووصوله إلى كامل احتمالاته ومشاركته الكاملة في دولته، والاستفادة منه وصولا إلى الاشتراكية التي تريد مجتمعا يشترك فيه الجميع في الملكية والمصادر والعمل (نظريا على الأقل)، فكيف نمسك مصطلحا هلاميا يستطيع أن يكون الشيء والممارسة ونقيضها في وقت معا؟

تعيد الأكاديمية العربية تدوير ما تنتجه الدراسات الاجتماعية الغربية، وتضع نفسها كأداة في خدمة هذا المصطلح أو ذاك، ما بين غاضبة أو مؤيدة أو موائمة تحاول تليين المصطلح وإرجاعه إلى الخبرة المحلية، كما يحدث لمفاهيم مثل الديموقراطية أو حقوق الإنسان، غير أن هذه الأكاديمية قليلا ما تبتكر مصطلحاتها وتحدد أدواتها التي تعينها في إنتاج حقيقي لمعرفة صادرة منها مستندة إلى تجاربها الخاصة ونقدها الذاتي لنفسها.

التمكين فريسة النقد السهل، لأنه بذاته غير متكامل كمفهوم ولا يرتكز على تراث ممارساتي يقيّم النظرية ويقترح البدائل، ويأتي في رزمة غربية، لذا من السهل رجمه بالحجارة، وهو مع ذلك أداة إجماع الجميع: يجب أن يحدث شيء ما لشعوب الجنوب، يجب ألا يبقى الوضع كما هو. يبشر التمكين بخطاب دولي جديد، مثله مثل بقية المصطلحات الأخرى الآتية من هناك، كما يمكن تبنيه وطنيا ليعني شيئا آخر مطوعا لخدمة سياق«نا»، ومن هنا تأتي أهميته، فهو على اتساعه وفضفاضيته، يتسع لقالب آخر، فلسطيني محلي يستجيب فقط للوضع الفلسطيني، ويشعر بالأسى، لوضع بهذا التعقيد، هل يكون التمكين حساسا للوضع الفلسطيني؟ هل يصلح التمكين نفسه مؤشرا إلى تحرر شعب ومطلبه الحقوقي والإنساني لتقرير المصير؟

يصمت التمكين أمام الأسئلة غير حسنة النية من قبيل: لماذا يهتم التمكين بالفرد وبخياراته، وقليلا ما يجابه أو يتحدى الدولة التي يفترض بها أن تكون عرابة التمكين والحداثة؟ هل هذه هي الإجابة النموذجية عن هذا التساؤل: إن التطورات الحديثة الجارية في نظام الاقتصاد العالمي والنظام الاقتصادي الجديد لها أثر وتبعات مهمة في النظرية والممارسة التنموية من ضمنها مفهوم التمكين واستخداماته، فالتدخل المحدود للدولة هو إحدى الركائز الرئيسية

لسياسات الإصلاح الليبرالية الجديدة التي يروج لها البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، والتي تقضي بضرورة السماح لقوى السوق أن تعمل بحرية مع تدخل بسيط للدولة في توفير بعض من الحماية والدعم والتنظيم (أبو نحلة وأخريات، 2004، اقتباسا عن Rakowski).

تطلق Parpart على التمكين اسم «الكلمة الأم» التي تشعر الجميع بالراحة (Saun-ders:2002)، فهي تستطيع خدمة العديد من الاتجاهات وتستوعب الممارسات «التنموية على اختلافها». هل علينا إذن التخلي عن مصطلح التمكين لأننا لا نستطيع السيطرة عليه وضبط حدوده؟ يقترح Rahmena أن التخلي عن مصطلح التمكين فكرة جيدة للسبب عينه، ليس من السهل التحكم أو تحديد التمكين: لقد استقال البروفسور رافي كانبر المهندس الرئيسي لتقرير التنمية الدولي World Development Report عام 2000 - 2001 من منصبه عندما أصر كبار المسؤولين في البنك على التقليل من التركيز على التمكين والمشاركة لأن لهذين المفهومين بعدا تضليليا (مصدر سابق، 2002).

كل نظرية تحمل نقيضها ديالكتيكيا، يرى آخرون أن عدم وجود وسيلة للتحكم أو السيطرة على مفهوم التمكين تجعل فضفاضيته غطاء للعديد من الأنشطة والمبادرات الراديكالية: إن هذا الرأي ساذج إلى حد ما، فتلك الأنشطة الراديكالية لا تحتاج إلى مفهوم التمكين بالضرورة كي تظهر أو تتحقق أو ليكون غطاءها. إن المسلمات الأخرى للتمكين أيضا مثيرة للتساؤل بالقدر ذاته، هل يكفي إشراك النساء وإدماجهن في عمليات التنمية المختلفة، سواء الاقتصادية منها أو الاجتماعية لتمكينهن؟ هل تستطيع فضفاضية التمكين تحدي علاقات القوة في المجتمع التي تعيد إنتاج نفسها عبر الهيكليات والمؤسسات المختلفة؟

هل على التمكين أن يتحدى المجتمع أفقيا وعموديا، بل ويدمر كل البنى ويتجاهل الثقافات والعلاقات الإنسانية والمجتمعية والظروف الموضوعية والتاريخية الأخرى، ليخرج من طرف الآلة الآخر نساء قادرات على صنع خيارات استراتيجية؟ تشبه هذه الفرضيات أرض الأحلام حيث اللون وردي والجميع سعداء، كيف يمكن التأكد من أن كل امرأة في المجتمع لديها خياراتها وهي قادرة على اتخاذ خيارات استراتيجية؟ وماذا لو وُجدت الخيارات الاستراتيجية واختارت النساء البقاء في البيت وإنجاب الأطفال وانتظار المال من الزوج؟ ما تكون القيمة الاقتصادية الحقيقة للتمكين وما تم إنفاقه على النساء في سبيل تمكينهن وإبعادهن عن المنزل والحيز الخاص؟

هل التمكين هو تحدي الحيز الخاص؟ وهل هو خطوط حمر توضع تحت سياسات الدولة لتجعلها أكثر لطفا لرعاياها من النساء؟ إن الدولة التي تتبنى أحدث الاستراتيجيات والسياسات الاقتصادية والسياسية لا تلبث أن تحذر من طرق باب المنزل لإحداث التغيير، لأنها غير معنية بعناصر مُقلقلة لاستقرارها - غير المستقر أصلا في دول الجنوب مثلا - في

حال تحدت هذه الدول المصبوغة عشائريا ثقافة مجتمع تنتمي هي أصلا إليه وتمثله وتستمد منه عناصر قوتها، ألا يجب أن تكون هناك حاجة ملحة وحقيقية ومقنعة لطرق هذا الباب الخطر بالأصل؟ وجود هذه الحاجة الحقيقية إلى خروج المرأة للعمل والحيز العام قد يجعل الباب يُفتح من تلقاء نفسه ضمن ديناميكيات تغير المجتمع، لا يمكننا دفع المجتمع رغما عنه لتبني نماذج أخرى لا يملي عليه واقعه تبنيها، على افتراض أن كل ما ينقص المرأة هو ازدياد نسبة مشاركتها في القوى العاملة والمؤسسات العامة.

إن للثقافة المحلية حقا أصيلا في الدفاع عن نفسها ضد التغيير والتهديد، كما أن لها الحق في هضم بعض المدخلات الجديدة وإعادة إنتاجها محليا ضمن شروط محددة، نادرا ما تمليها الوكالات الدولية أو حركات المجتمع المدني، التي قد تضيف التغيير وتراقبه وتتدخل فيه نسبيا ولفترة قصيرة، ولكنها لا تمليه، وفي حالة حدوث أزمات اجتماعية أو ارتفاع مستويات البطالة والفقر، يدافع المجتمع عن بقائه بطرح النساء اللواتي جئن إلى الحيز العام آخرا، ويقتصر على الذكور الأقوى بنظره والأقدر للقيام بحفظ الجماعة. تميل المجموعات البشرية إلى التمسك بما لديها وتتقبل التجديد بصعوبة بناء على أحداث دراماتيكية وحاجات فعلية وثورات تتميز بالراديكالية لا باللطف، وعلى سبيل المثال، كانت الثورة الاشتراكية والنظام الاشتراكي الذي قام في روسيا نموذجا ممكنا للنساء، أخرج الجميع إلى العمل، ونقل وظائف البيت إلى الحيز العام وتولاه.

1 - 3 - لماذا يصمت التمكين؟ يوتوبيا النساء وبناء الدولة الفلسطينية

من كان يحيا بمحاربة عدو ما، تصبح له مصلحة في الإبقاء على هذا العدو حيا...

نيتشه

أويها إحنا العرابيات من حق وحقيق
أويها حلف علينا.. ما نلبس الا رقيق
أويها احنا العرابيات من جد الجد
أويها واحنا العرابيات مين يقدر يطالعنا
أويها ما حد عيرنا وما حد عابنا

أويها وشرشنا في الأرض باحش له عميق
أويها نخبط ع روس الأعادي ونعملها طريق
أويها خيل الأصايل كاملات العدة
بنات حصن البحر مثبوتة قواعدنا
أويها وما حد نص الليل خل ابوبنا

من التراث الشعبي الفلسطيني

منذ تأسيس السلطة الوطنية الفلسطينية جرى بشكل مكثف تقديم عدة مصطلحات وممارسات للمجتمع الفلسطيني من ضمنها الدمقرطة والتمكين وحقوق الإنسان والإصلاح والمأسسة، وفي سياق هذا التحول تحالفت العديد من قياديات الحركة النسوية الفلسطينية مع مشاريع ومتطلبات التحول الديموقراطي، وتمركزت - كما غيرها من قيادات الأحزاب اليسارية - في المنظمات غير الحكومية الفلسطينية، التي تكاثرت بشدة مبعدة الحركة الشعبية وقياداتها النسوية عن قاعدتها الشعبية التي تقاربت معها في الانتفاضة الفلسطينية الأولى، وفي أحداث تاريخية عبر قرن من تشكل الوعي الوطني الفلسطيني، لتعود مرة أخرى لممارسة دورها كنخبة.

تعمم النخبات النظريات والممارسات الدولية عبر تحالفاتها مع المؤسسات الدولية ومتطلباتها المختلفة، وتلك النظرية المتعلقة بالتمكين على قصورها ليست محل تساؤل حقيقي في هذا الجزء من الورقة المتعلق بالوضع في الأراضي الفلسطينية المحتلة، بل نسائل الفراغ الذي حصل عليه الفلسطينيون بين نظرية التمكين ولغتها الرفيعة، وما بين تطبيقها والقائمين على هذا التطبيق، وإمكان مساءلة ومحاسبة القائمين على برامج التمكين والمرأة؛ فمن جهة، اعتقد أن هناك حاجة حقيقية لتلبية مطالب الحياة الكريمة للفرد الفلسطيني، ذكرا كان أم أنثى، وإعداد البنية التحتية الفلسطينية بحيث تكون قادرة على احتواء التمكين واحتضانه طبيعيا ضمن سيرورة التحول الفلسطيني، ومن جهة أخرى، يجب ألا يشكل التمكين عبئا إضافيا مستحيلا أو عذرا تجميليا لهذه المؤسسات المثقلة بالنقد والفساد والعجز المادي والمتقلصة الفاعلية.

تعامل الفلسطينيون بشح وتلقائية مع مصطلح التمكين وفق ما اقتضته عناوين المؤتمرات أو متطلبات السوق غير الحكومي الفلسطيني، وأنتجوا أدبيات تمحورت حول مواقف الرفض أو القبول، أو توليفة ما بين - بين التي لا ترى أن كل السلة التنموية شر مطلق، أما الأبحاث والمسوحات التي تعلقت بتحليل بنية الاقتصاد والتوجهات السياساتية الفلسطينية القادرة على احتواء التمكين وربط غيومه بوحل الواقع الفلسطيني فقد ندرت. في الأصل، لا يتعلق إمكان «التمكين» في الأراضي الفلسطينية بالمحاولات المؤسساتية المختلفة، سواء النسوية أو غير النسوية على تشتتها وقلتها، بل يتعلق التمكين وإمكان تحقيقه بطبيعة التغير الاجتماعي والاقتصادي الذي يغير من العلاقات وشكل الاعتماد بين الأفراد في الأسرة الواحدة، وينعكس على العلاقة بين الرجل والمرأة ويدعم الجهود المؤسساتية والشعبية لخلق بيئة مناسبة لتمكين الفلسطينيين بشكل عام، خاصة النساء منهم.

نقرأ الوقائع الاقتصادية اجتماعيا كما يلي: إن المرأة التي لا تكسب أجرا خارج المنزل ولا تضطر إلى القيام بأولويات واختيارات لحياتها حيث مسار هذه الحياة محدد ومقبول اجتماعيا ستعتمد من خلال الزواج أو علاقتها ضمن أسرتها على الذكور لتدبير أمور حياتها، وكونها ستعتمد ماليا ومعنويا على أسرتها ومحيطها لدعمها فإنها لن تمتلك القوة أو القدرة على القرار الاقتصادي، مثلا، تعمل نسبة قليلة من الفلسطينيات في سوق العمل، تبلغ نسبتهن 14% من مجمل القوة العاملة الفلسطينية، وفي ظل هذه المعطيات الواقعية تتراجع فرص يوتوبيا النساء الفلسطينيات التي تبنيها المؤسسات الفلسطينية بحيث ستصل هذه المؤسسات ونخبها إلى حالة من التغريب في مجتمعاتها، فمن جهة، يزداد التيار الديني تشددا، ويرى في المرأة إثباتا لهويته الدينية القائمة في نظره على قهر المرأة. ومن جهة أخرى تتهم هذه المؤسسات والأفكار منذ وقت طويل بكونها آتية من هناك، ذلك الهناك الذي خلق بسبب

اختلاف ظروف الحياة وتاريخ الاستعمار وشعور الدونية لدى شعوب الجنوب بشكل عام ومن ضمنها الفلسطينيون.

لقد غاب عن نائلة كبير، التي شددت على أهمية الخيارات المرئية للمرأة، عواقب هذه الاختيارات على حياتها، فالمرأة قد تختار ما يبدو بعين كبير أو الوكالات الدولية مؤشرا لتمكينها، ستقايض وتساوم على علاقتها مع عائلتها أو مجتمعها، أي الشبكة التي تزودها بالحماية والدعم المادي، والمرأة التي تختار حقوقها الجنسية تختار احتقار مجتمعها والخطر الذي يتهدد حياتها بالموت السهل، المرأة التي تختار الميراث تختار أن تكون «بياعة رجال»، وفق المثل الشعبي الفلسطيني وعداء عائلتها والنظرة التي يرمقها بها مجتمع يعاني الاضطهاد فيعكسه على فئاته الأضعف متمثلة في النساء. من هي الأكثر شجاعة للمضي في طريق محفوف بالعواقب؟ وهل نعتبر الاكتفاء بالخيارات المتاحة على قلتها جبنا أو طلبا للأمن والاستقرار الشخصي.

ينتقد محمد الخطيب برامج التمكين قائلا: «حيث يتم النظر إليه باعتباره امتلاك مصدر قوة، وعلى ذلك يكون امتلاك مشروع تجاري أو حتى فرصة عمل تمكينا، ويتم اعتبار امتلاك شكل من أشكال الوعي بقضايا المرأة تمكينا، ويتم تقسيمه إلى تمكين سياسي وتمكين اقتصادي، ويتم اعتبار أن التمكين الاقتصادي يؤدي بالضرورة إلى التمكين الاجتماعي، وأن التمكين الفكري يؤدي حتما إلى التمكين بأنواعه. إن الواقع وعديد من الدراسات يؤكدان أن تلك المسلمات في معظمها مجروحة ولا تصمد كثيرا أمام التجربة» (الخطيب، 2008). تتشابه انتقادات الخطيب مع عدة انتقادات توجه إلى هذه النوعية من البرامج، الإشكالية الحقيقية تتمثل في كون هذه المؤسسات غير قادرة على العمل وفق ميزانياتها وخططها التنفيذية المرتبطة بسنوات محددة، بالإضافة إلى أن وجود شبكة حكومية تسند هذه البرامج وتحميها سيساعد على استقرار هذه البرامج ودمجها ضمن خطط المؤسسة الحكومية، ولكن المؤسسة الرسمية الفلسطينية في حالة تضاد ومنافسة مع مؤسسات المجتمع المدني في أكثر الأحيان، مما يصعب من توجيه جهود شاملة وسريعة ودائمة لقضية أو حاجة نسوية.

إن ما يروج بشأن عدم تمكين المرأة الفلسطينية والانطلاق إلى تصميم آليات وبرامج لتمكينها ليست النقطة الساذجة الوحيدة التي تخلقها الأبحاث والمقالات بشأن المرأة الفلسطينية، بل إخراج المرأة والرجل الفلسطيني من سياقهما التاريخي والمجتمعي ومحاكمتهما بأدوات ومفاهيم كالتمكين، وما يليه من تضبيب الواقع النسائي الفلسطيني، ومن ثم تحويل المرأة الفلسطينية إلى جداول وأرقام وإحصائيات تنشر هنا وهناك وتقيس النخبات والشواذ لا القاعدة. التمكين بشكله الحالي المنفذ في الأراضي الفلسطينية يخدم استمرارية المؤسسات القائمة عليه ونخبها وقياداتها، ولا يخدم المرأة الفلسطينية العادية، وإن مد المرأة

الفلسطينية بعون ما فهي إغاثة متقطعة تضمن اعتمادية النساء الفلسطينيات لا تحررهن، وتبرير خجول لوجود هذه المؤسسات. أقتبس هنا من الخطيب مرة أخرى: «التمكين للنساء أو لأي من الفئات المهمشة لا يتحقق إلا وفق رؤية نقدية تمارس نقدها على الرؤى الحالية السائدة قبل أن تمارسه على الواقع الفلسطيني العليل» (مصدر سابق).

هل تمكن مساءلة الحكومة في حال فشلت النساء في الحصول على الموارد اللازمة لتمكينهن؟ ومن هن النساء القادرات على مساءلة الحكومة قانونيا؟ وكيف يعمل التمكين - مفهوما ونظرية - في السياق الفلسطيني حيث يهدم الاحتلال مؤسسات السلطة الوطنية ويحجمها ويفرز وقائع عنصرية تمنع التواصل في أرجاء الضفة الغربية وعازلا القدس عن امتدادها الجغرافي والسكاني؟ أما في الشطر الآخر مما يتوقع أن يكون الدولة الفلسطينية، فقد انقلبت حركة إسلاموية على السلطة الوطنية المثقلة بالفساد والعشائرية بغزة، وسيطرت على الحياة الاجتماعية والمؤسساتية في القطاع المحتل ثنائيا؛ لتعيد إنتاج العلاقات وهيكلة القوة السابقة بلاعبين جدد، أتساءل، في هكذا سياق، كيف يبدو التمكين؟ هل نستطيع أن نبشر بتمكين أصولي إسلاموي لإرضاء سلاطين الشطر الآخر من المشروع الذي أجهضته الأسرة الدولية؟ مقابل تمكين نخبوي قاصر وشعاراتي في الضفة الغربية؟

إن السياق الذي ندافع بشدة عن أولويته لدى عملية البحث ليس متجانسا أيضا؛ مما يتطلب حذرا لدى صياغة السياسات والمؤشرات، يعود ذلك بشكل كبير إلى ممارسات الاحتلال على الأرض منذ إنشاء الدولة الإسرائيلية في العام 1948، وما تبعها من تمزيق للنسيج الاجتماعي الفلسطيني، ثم ما تلا ذلك من توترات وتقلبات سياسية أنتجت تراثا قانونيا مختلطا ومتناقضا في الأراضي الفلسطينية المحتلة ما بين القدس والضفة الغربية وقطاع غزة. يزداد الأمر صعوبة حينما يتعلق بصياغة مؤشرات ثابتة ومعتمدة لها القدرة والقابلية لتقيس التغييرات في وضع المرأة الفلسطينية على فترة طويلة الأمد.

يثير كل مؤشر لتمكين المرأة الفلسطينية التساؤلات المتعلقة بالسياق، سواء ما كان خاصا منها بالوضع الفلسطيني أو وضع النساء في البلاد الجنوبية بشكل عام. فهل ستستطيع المرأة الفلسطينية العادية ترشيح نفسها للانتخابات مثلا، ومن ثم تتحول إلى رقم إحصائي يقيس نجاح المجتمع الفلسطيني ككل؟ كيف ستستطيع امرأة من غير النخبات الترشح للانتخابات من دون موارد مالية وعلاقات مجتمعية واسعة؟ يتداخل الشخصي والفردي ويحاكم الفشل والنجاح بمعيار النجاح فقط، من دون النظر إلى السياق. ستخدعنا المؤشرات التي ترى في المرأة الفلسطينية ناخبا فاعلا بالقياس والاعتماد فقط على نسبة التصويت من النساء حين تخرج العديد منهن للتصويت لمن قيل لهن أن يصوتوا لهم؟ كيف ستقيس أدوات التمكين تحرر المرأة ويضع الحدود بين من تملك قرارا مستقلا وبين من

تُستَخدم في العملية الانتخابية؟ وهل تجرؤ أدوات التمكين على أن تحاجج أن عدم التصويت مثلا قد يعبر عن موقف سياسي وقرار مستقل؟

للشعب الفلسطيني مشروع تحرر لم يكتمل، وله أيضا هيكل سلطة وطنية تعثرها مجريات السياسة وتعبث بها الاتفاقيات والخرائط لتقلل سقف ما يمكن أن يكون سيادة إلى الحد الأدنى، كيف سيحمل هيكل السلطة الوطنية وكوادره عبء تمكين النساء إداريا؟ كيف سيحمل الهيكل المريض عبء تمكين الشعب الفلسطيني المقطع الأوصال وتلبية احتياجاته الأساسية والإنسانية؟ عندما لا تتوافر البنية المؤسساتية الأساسية التي تحتضن السياسات وتباشر مراقبة الإجراءات، في ظل الشلل الذي تعانيه مؤسسات السلطة؟

يصمت التمكين في وجه تقارير حقوق الإنسان المختلفة التي ترصد واقع المرأة والرجل الفلسطينيين، حيث تلد النساء على الحواجز العسكرية الإسرائيلية، وتعاق حركة الشعب الفلسطيني بأكمله، ويحشر في سجون مفتوحة وكانتونات عنصرية محاطة بطرق مخصصة حصريا للمستوطنين الإسرائيليين القاطنين بشكل غير شرعي في الأراضي الفلسطينية المحتلة، ويصمت التمكين أمام الجهود المبعثرة والمتضادة أحيانا للمؤسسات النسوية والجهات الحكومية، ويصمت التمكين أمام الغضب الفلسطيني والقهر الذي يعانيه شعب بنسائه ورجاله: لقد لاحظت باورز بدقة تأثير الاحتلال في الشعب الفلسطيني وانعكاساته على النساء خاصة: «إن قمع الرجال الفلسطينيين في ظل الاحتلال الإسرائيلي يشكل عاملا رئيسيا في التجربة اليومية للنساء الفلسطينيات؛ إذ إن حرمانهم من العمل الفعلي، ومن مواقع ممارسة السلطة يؤدي إلى انتقال هذا القمع نحو النساء. ولأن الذكر الفلسطيني، الذي يمثل شخصية السلطة في المنزل، فقد معظم مقومات قوته نتيجة الاحتلال فقد ظهرت انتكاسة نفسية على النساء». (باورز، 2003).

الاحتلال يمثل العقبة الأولى لإمكانية حقيقية لتمكين النساء، يليه الوضع الاقتصادي الفلسطيني وارتباطه بالإملاءات والأوامر الإسرائيلية المختلفة، واضطراب الوضع السياسي الفلسطيني الداخلي وتداعيات التدهور الأمني والحزبي الفلسطيني. إن العقبات الأخرى ظرفية أيضا، خاصة ما يتعلق منها بالثقافة والموروثات التقليدية أو البطريركية، وهذه عرضة للتغيير البطيء بأشكال عديدة وفق ما يمليه الوضع الاقتصادي والسياسي على الأمد البعيد. إن الشعب الفلسطيني يمر بمرحلة استعمارية وإن كانت تشذ عن الاستعمار الكلاسيكي، ولا نستطيع أن نسمي الوضع بناء للدولة الفلسطينية، حتى لو أردنا تغليفه وتلوينه ليبدو كذلك.

يوتوبيا النساء الفلسطينيات لن تقوم إلا بالحرية والتحرر، وبالتغير المجتمعي الثائر الذي يطلق حرية للفكرة ويحترم حق الاختلاف، ستكون هذه البداية هي الوحيدة الممكنة للتمكين، ليتمكن من فتح فمه في الأراضي الفلسطينية المحتلة، تأتي بعدها، وفي أثنائها، جهود

النساء الحرائر لكسب التأييد والاحترام المجتمعي، جهود تتسم بالحرية والمسؤولية على اتساع المفهومين، أنهي هنا باقتباس عن فاطمة المرنيسي: «إن استيراد البرلمانات والدستور من دون أن تشرح بإسهاب جوهرها الذي هو انتصار العقل والتفكير العلمي، لم يسمح بالتأمل الهادئ في مفهوم مازال، حتى الوقت الحاضر، موصوما بالخطيئة، ألا وهو مفهوم الحرية، ففي أيامنا هذه فإن كلمة الحرية في العالم العربي مرادفة لكلمة الفوضى». (المرنيسي، 1994).

خلاصة واستنتاجات: العودة إلى نقطة الصفر.. دولة كرة الثلج وقصص أخرى

إذا كانت هذه هي الوقائع، فبئس الوقاع إذن!

(لوكاش)

إلى أين ألتفت، مقسما حتى الوريد؟
أنا الذي لُعنت...
الضابط السكير للحكم البريطاني،
كيف أختار بين أفريقيا هذه...
واللغة الإنجليزية التي أحبها؟
أخون كليهما؟ أم أعيد إليهما ما منحاني؟
كيف أواجه مثل هذه الذبح وأكون باردا؟
كيف أستطيع أن أنصرف عن أفريقيا، وأعيش؟

(ديرك والكوت)

ما أردت اكتشافه خلال هذا البحث يتعلق أولا بالفرضيات المقترنة بالتمكين، وبكونها مسلمات ونقاط انطلاق لأغلب الأبحاث والأوراق حوله، وإن بدأت بعض المحاولات النقدية منذ مقالة «تحت عيون الغرب» لموهانتي، التي مهدت لرصيف نقدي للتمكين أتى من داخله، لتتبعها بعض الأوراق والكتب التي بحثت في المسلمات وحاججت صحة العودة إلى التساؤلات الأساسية. أعتقد أن «الاستشراق الذاتي «الممارس بقوة وإسقاطية من قبل الباحثات والأكاديميات، خاصة، أدى إلى ترسيخ صورة المرأة السلبية المحتاجة إلى العون أكثر من دعوته إلى رؤية المرأة كفاعل ودورها في مجتمعها الذي يؤدي وظائف حيوية عدة على اختلافاته وتنوعاته، فالمجتمع العربي والفلسطيني خال من طبقة ذات سمات وثقافة واضحة تعين على التعميم، وهو يحتوي من التنوع والاختلاف والقدرة على التغيير ما لا يستطيع معه مصطلح التمكين، بفضفاضيته وهشاشته، أن يرصده.

أعتقد أن الجهد الذي سيُبذل على التمكين في الأراضي الفلسطينية يجب أن يرتكز على البنية التحتية لتمكين النساء بشكل متساو ما أمكن في المناطق المختلفة في الضفة الغربية، القدس وقطاع غزة، مع الأخذ بعين الاعتبار المتغيرات المختلفة المتعلقة بالمرأة في المجتمع، لا المرأة كفرد... بكلمات أخرى «المرأة في السياق»، خاصة في ظل الحالة التي تعانيها المؤسسة الرسمية الفلسطينية التي

تتدهور إلى القاع ككرة الثلج مثقلة بهموم الماضي السياسي الفلسطيني، ومتجهة نحو مزيد من التنازلات والفوضى السياسية التي تنعكس على المجتمع الفلسطيني ونسائه بشكل خاص.

يسهل انتقاد التمكين وبرامجه في الأراضي الفلسطينية المحتلة بقدر ما يصعب اجتراع مؤشرات وسياسات تلائم الواقع الفلسطيني، ولا ترتد عليه عكسيا، غير أننا لا نستطيع أن نغفل ما لعامل الوقت والتغيير المجتمعي من أهمية لتمكين النساء الذي لا يمكن أن يتم بالأمد القريب، خاصة في ظل تراجع الاقتصاد وانخفاض فرص العمل وزيادة الفقر وقلة الموارد المالية المتوافرة للشعب الفلسطيني.

كيف نقيس التمكين؟ فكّر عاليا كغيمة، وعد إلى الأرض للإقلاع من جديد!

مؤشرات التمكين الكلاسيكية والدولية

وضعت الأمم المتحدة، ضمن أهدافها للألفية الثالثة، تمكين النساء والمساواة بين الجنسين كهدف ثالث، أما المؤشرات التي اختيرت لقياس التقدم في قياس نجاح تحقيق هذا الهدف الأممي فكانت:

أولا - ردم الهوة في التعليم بين الذكور والإناث في كل المستويات.

ثانيا - رفع حصة النساء في المشاركة في العمل المأجور والقطاع غير الزراعي.

ثالثا - زيادة حصة النساء في مقاعد البرلمانات الوطنية.

في ورقة لنائلة كبير، ناقشت المؤشرات الأممية الثلاثة (Kabeer,2005) مقدمة رؤية نقدية لها، معتبرة أنها غير كافية لقياس التمكين، وناقشتها بناء على نموذج التمكين الذي تروج له والقائم على ثلاثية الموارد ResourcesK القدرة على الفعل Agency، والإنجازات Achieve-ments. ترى كبير أن هذه المؤشرات الصادرة عن الأمم المتحدة قاصرة ولا تغطي أبعادا أخرى للتمكين لا تقل أهمية عن المؤشرات الثلاثة السابقة، أو تساهم في استكشاف المؤشرات الأممية بشكل أكبر.

منذ العام 1990، تبنى برنامج الأمم المتحدة الإنمائي عدة مؤشرات للتنمية الإنسانية مستندة على أعمال أمارتيا صن وغيره، ومركزة على جودة الحياة وتحسين قدرات السكان بالوسائل المختلفة. المؤشرات المختلفة المتعلقة بقياسات التنمية البشرية ترتكز على معدل عمر السكان، التعليم، مستوى الحياة اللائق، وبالتالي عدم التركيز على العامل الاقتصادي الصرف في قياس التنمية البشرية والإنسانية في الدول المختلفة.

بناء على مؤشرات التنمية الإنسانية، تم تطوير مؤشرات التنمية المرتبطة بالنوع الاجتماعي «Gender related Development Index» منذ العام 1995 في تقارير التنمية البشرية المختلفة الصادرة عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP). وفي هذه المؤشرات تُقسَّم البيانات على أساس النوع الاجتماعي، وذلك لقياس الفجوة بين الجنسين في مجالات مختلفة، هي العمر

المتوقع عند الولادة، التعليم والدخل. في الفترة نفسها تقريبا تبنى برنامج الأمم المتحدة الإنمائي دليل قياس التمكين المبني على النوع الاجتماعي Gender Empowerment Measure، والذي يتألف من ثلاثة مؤشرات هي:

1 - حصة النساء في مقاعد البرلمانات الوطنية.

2 - حصة ومشاركة النساء في المواقع الاقتصادية ومواقع اتخاذ القرار، ويتشم النساء في الوظائف الإدارية والتقنية.

3 - حصة النساء في الدخل.

تكتب (Beteta 2006) «أن معظم الانتقادات التي جاءت كرد على مؤشرات قياس التمكين المبني على النوع الاجتماعي تأتي بأربعة توجهات نقدية رئيسية هي:

- الطريقة التي تتعامل بها مع الاختلافات النسبية واللامساواة بين الرجل والمرأة.
- طريقة ومنهجية تجميع البيانات.
- استعمال قواعد بيانات دولية وعالمية بدلا من استخدام المعلومات المحلية.

أبعاد الاختيارات والتبرير لهذه المؤشرات».

لخصت Beteta الجزء الأكبر من الانتقادات العامة لمؤشرات التمكين، خاصة الفرق بين الاعتبارات المحلية والدولية، مثلا، في مسألة مشاركة المرأة السياسية في البرلمانات، هناك بعض الدول التي تبنت نظام الكوتا النسائية، وهناك دول لم تتبنَ هذا النظام، وفي كلتا الحالتين، لا تظهر المؤشرات هذه الفوارق ولا تأخذها بعين الاعتبار.

بالإضافة إلى ذلك، ترى Beteta أن هذه المؤشرات متحيزة نحو الطبقات الميسورة في المجتمعات (مصدر سابق: 222)، حيث إن قياس نسبة النساء في المجالس الوطنية يقيس دخول نساء النخبات إلى البرلمانات الوطنية، ويعمم التحيز على القياسات الأخرى المتعلقة بالدخل والمشاركة الاقتصادية. كما تبرز - بقوة - مسألة قلة البيانات والفجوة بين البيانات التي تقدمها الدول الأعلى دخلا وتلك الأقل، ما يعكس قدرة الدولة نفسها ومواردها المالية واستثماراتها فيما يتعلق برفاه مواطنيها.

مجموعة مؤشرات أخرى هي جدول تمكين المرأة Women's Empowerment Matrix، وهي مؤشرات تم تطويرها من قبل الباحثين J.Charmes وS. Wieringa، وتقوم على فكرة هذا الجدول أو الأداة التحليلية على وجود محاور حياتية عديدة تتقاطع فيما بينها وتنتج المحيط غير الممكن أو الداعم للمرأة، المحاور الخمسة هي: المحور الجسدي، المحور الاجتماعي - الثقافي، المحور الديني، المحور السياسي، المحور القانوني والاقتصادي. وقد صممت هذه المحاور لمساعدة صناع القرارات والباحثين لتحليل أوضاع المرأة والإحاطة بأسباب عدم تمكينها والربط بين المحاور المختلفة وانعكاساتها على تمكين المرأة في المحيط المحلي لها.

يستطيع الباحثون وصناع القرار استخدام المحاور السابقة لرسم صورة تحلل وضع المرأة والأسباب المؤدية إلى عدم تمكينها، ويعتمد عمق هذه الصورة على دقة ووضوح المعلومات والبيانات ومهارة التحليل ودقته[20].

قامت وكالات دولية أخرى بتطوير مؤشرات لقياس مدى تمكين المرأة، خاصة منذ سنوات التسعينيات، وتتعلق أغلب هذه المؤشرات بقياس مدى تمكين المرأة في الحيز الخاص، ومنها هذه المؤشرات التي اعتمدتها وكالة USAID الأميركية في أبحاثها، وفي المسوحات الديموغرافية والصحية التي تجريها للبلدان المستفيدة، وهذه المؤشرات تشمل: الحالة والمستوى التعليمي للمرأة، التوظيف والمهنة، سيطرة المرأة على مواردها من العمل، عمر المرأة لدى أول زواج، وعمرها عند أول ولادة، واستعمالها لمواد منع الحمل.

كما اعتمدت الوكالة نفسها مؤشرات أخرى استخدمتها منذ العام 2000، وهذه المؤشرات هي: الفرق بين الزوجين في العمر والمستوى التعليمي، مشاركة النساء في القرارات التي تخص المنزل، آراء النساء فيما يتعلق بضرب الأزواج لزوجاتهن، آراء المرأة بشأن إذا ما يحق للزوجة معارضة ممارسة الجنس مع زوجها أحيانا، اختيار المرأة لزوجها، دعم أسرة الزوجة لها، الآراء حول الأدوار المبنية على النوع الاجتماعي، حرية حركة المرأة، عضوية المرأة في الجمعيات، وملكية المرأة لحساب بنكي[21].

تعتمد هذه المؤشرات على مرجعية ثقافية واحدة تحكم ما هو التمكين وما هو تصرف المرأة «المتمكنة»، مثلا، قد تمتلك المرأة حسابا بنكيا يستعمل لمصلحة عائلتها أو زوجها ولا تستخدمه هي لمصلحتها، وقد لا ترغب في التصريح بوجود حساب بنكي لها، أو قد تكون هذه المرأة في سياق كالأراضي الفلسطينية المحتلة، حين تُمنع حركتها، وبالتالي فليست عائلتها أو زوجها من يمنع حركتها بل الاحتلال، متمثلا في العديد من نقاط التفتيش والإجراءات، وقد يكون عدم عضوية المرأة في الجمعيات اختيارها الشخصي. أعتقد أن هذه المؤشرات تنفي أهمية السياق وهي عمياء عن رؤيته، وتعمم صورة واحدة للمرأة تنفي فيها حق المرأة نفسه في الاختلاف. وبالإضافة إلى ذلك، فإن ترجمة معظمها لمؤشرات إحصائية قابلة للقياس وموثوقة من جهة، ومن جهة أخرى احترام خصوصية المبحوثين فيما يتعلق بالأسئلة الحميمة والشخصية يعرض نجاعة استعمال هذه المؤشرات للخطر، حيث تباح حياة المرأة الشخصية ويجري تحويلها إلى أرقام وإحصائيات لديها هامش كبير من الخطأ والصواب لكونها تعتمد على نسبية رؤية الأمور من قبل النساء المبحوثات من جهة، ومن جهة أخرى على قدرة ومهارة الباحثين ووجود موارد مالية ضخمة مخصصة لهذه المسوحات يجري تنفيذها دوريا لقياس الفرق.

تصنف بعض الدراسات مؤشرات تمكين المرأة إلى مؤشرات مباشرة وغير مباشرة، حيث تصنف مؤشرات مثل قرار المرأة في المنزل قدرتها على التحرك ووصولها إلى الموارد

الاقتصادية كمؤشرات مباشرة وكحصيلة لسيرورة التمكين، بينما تصنف مؤشرات أخرى كمشاركة المرأة في سوق العمل وتعليمها كمؤشرات غير مباشرة، وهناك ارتباط بين المؤشرات المباشرة وغير المباشرة في تحسين وضع المرأة وتمكينها كما توضح Niranjan في دراسة لها حول تمكين المرأة في الهند (2008).

تُستَخدم الأطر السابقة لدراسة وضع المرأة وقياس نسبة تمكينها، وغالبا ما يُركَز على مؤشرات الحيز العام من تعليم وصحة وعمل. غير أنه تُستَحدث مؤشرات أخرى في العديد من الدراسات، ففي دراسة لفريدم هاوس، قام بدراسة التمكين في الدول العربية بناء على خمسة محاور، وهي محور عدم التمييز والحصول على العدالة، ويشمل أسئلة عن الدستور وقوانين الدولة بشكل عام، ومدى اعترافها بأهلية المرأة كشخص أمام القضاء، بالإضافة إلى العديد من الأسئلة الأخرى ذات العلاقة بالقوانين في الدولة. أما القسم الثاني فيتناول الحكم الذاتي والأمن والحرية الشخصية، ويستدل على مدى مساواة المرأة في القوانين وحمايتها من العنف والجرائم. ويتناول القسم الثالث الحقوق الاقتصادية وتساوي الفرص، ويطرح الأسئلة المتعلقة بحرية المرأة في التصرف بممتلكاتها، وحرية استفادتها من كل الفرص الاقتصادية الممكنة في الدولة وقوانين وبيئة العمل. ويعرض القسم الرابع الحقوق السياسية والصوت المدني مشتملا على مدى حرية المرأة في المشاركة في نشاطات سياسية ومدنية، والانتحابات والتصويت وحصول المرأة على المعلومات العامة وغير ذلك. أما القسم الخامس والأخير فقد كان عن الحقوق الاجتماعية والثقافية، واشتمل على حصول المرأة على الخدمات الصحية والاجتماعية وعلاقة المرأة بالإعلام وغيره.

لقد صُمِّم الاستبيان السابق على نهج اتفاقيات حقوق الإنسان والمواثيق الدولية، وفُحِصت أوضاع الدول العربية، على أساس هذه الأسئلة، وخرجت الدراسة بتدني وضع المرأة العربية، والحاجة إلى مزيد من العمل نحو إقرار حقوق المرأة جميعها. (فريدم هاوس، 2005).

الاهتمام ينصب في الدراسات بتحويل تعريفات التمكين أو المعايير الدولية إلى معايير قياسية ثابتة تعين على فحص وضع النساء ونسبة تمكينهن في المجتمع، أعتقد أن هذه المؤشرات ينقصها اعتماد مؤشرات تمكين المجتمع بشكل عام لتصبح المقارنة أكثر منطقية، وليس المقارنة مع نساء أخريات في مجتمعات أخرى، خاصة أن المقارنة بين وضع الإناث والذكور محدودة. ويوجد فقط في مؤشرات الأمم المتحدة، بالإضافة إلى أن هذه المؤشرات لا تراعي الفروق بين مجموع النساء في المناطق المختلفة (حضر، مدينة، قرية)، أو الفروق العمرية بين النساء.

ناقشت ليلى أبو اللغد عمق المآزق التي تضعنا فيها البحوث الدولية والمؤشرات التي تصاغ عن المرأة وحقوقها، فهي «تشعر بالضيق مما يبدو أنه وجهة نظر عالمية وحضرية نابعة من الطبقة الوسطى حيال المرأة وتطلعاتها وظروفها اليومية، فكيف تؤثر وجهة النظر هذه في التحليلات الواردة في التقرير» (أبو اللغد، 2008)، كانت ليلى أبو اللغد تكتب عن تقرير تنمية

المرأة العربية الذي صدر في العام 2005، والذي كان غنيا بالمؤشرات حول وضع المرأة العربية، هذا التوجه الذي وصفته للغة جديدة، وتحويل هم المرأة إلى هم دولي بدل أن كان محليا قد يكون ذا تأثير خطير ومردود عكسي، كما توضح أبو اللغد في مقالتها. صياغة المؤشرات الدولية المعتمدة على تصور معين قد لا تأخذ بعين الاعتبار المحاولات أو التطورات الوطنية التي تسهم في تحسين وضع المرأة أو تأخر وضعها.

على كثرة الانتقادات التي قد توجه إلى المؤشرات الدولية لتمكين المرأة، هذا لا يمنع الحركات النسوية الوطنية والمفكرات والمفكرين الوطنيين من تشكيل مؤشرات أو التعديل على المؤشرات الموجودة، قد يشكل اقتراح مؤشرات المرحلة الثانية بعد فهم المؤشرات الموجودة دوليا وحصرها، هذا بفرض وجود حركة نسوية موحدة ومهتمة كفاية بمؤشرات تمكين المرأة المختلفة، ربما قد تكون المؤشرات الوطنية أكثر صدقا وقدرة على استنباط الواقع وتحليله وبناء مؤشرات على أساس الواقع المحلي.

سيكون من الجيد تبني الحركات النسوية أو المؤسسات النسوية بشكل جماعي لمؤشرات يجري تطويرها محليا، خاصة لو ربطت المؤسسات أو الحركة النسوية المؤسسة هذه المؤشرات بمشاريعها وأهدافها وعملها وأجنداتها الخاصة على المدى البعيد، وتم ضبط العملية من خلال مراقبة وتقييم النتائج والمتغيرات لمؤشرات تمكين المرأة. في الحالة الفلسطينية، قد يكون من الجيد تبني مؤشرات نابعة من ميثاق حقوق المرأة الفلسطينية الذي يُعمَل عليه حاليا من قبل عدة جهات، أو ربط الميثاق بمؤشرات محلية وخطة عمل.

منهجيات تحديد واختبار مؤشرات التمكين: أي إطار للأراضي الفلسطينية المحتلة؟

في بحث نشر عام 1988 أعدته خبيرات عربيات (غريب، 1988)، حول المرأة والتنمية الاقتصادية في العالم العربي، مستندات على دراسة حالات من بلدان عربية عديدة، اختيرت عدة مؤشرات لقياس أوضاع المرأة البحرينية وتحسنها، شملت المؤشرات التقليدية، مثل التربية والتعليم ومجالات العمل والإنتاج المختلفة، ومجالات التدريب المهني. غير أنه ضم أيضا مؤشرا للعمل التطوعي ونسبة انخراط النساء فيه. هذا المؤشر الذي جاء في خضم مؤشرات أخرى يحمل العديد من المعاني، فهو ينم عن مشاركة المرأة التطوعية والحرة في نشاطات مجتمعية، وينم عن عمق انتمائها إلى مجتمعها ووعيها بمدى أهمية خدمتها له، وهو المؤشر الذي يعطينا فكرة - في حال طبقناه على مثال النساء الفلسطينيات - عن مدى تمكن المرأة الفلسطينية، خاصة في فترة الانتفاضة الشعبية الأولى.

أمثلة عديدة لهذا المؤشر قد تطرح، مثلا، مدى مشاركة المرأة في المظاهرات أو الفعاليات الوطنية، ومدى اهتمام المرأة بالأنشطة المقاومة للاحتلال، كل نشاط إنساني، خصوصا ما يعتبر نشاطا عاما يصلح لأن يكون مؤشرا للتمكين النسوي. تعتمد صلاحية ودقة المؤشر إذن

على كونه قادرا على تحسس المجتمع والتعبير عن تغيراته العميقة، خصوصا فيما يختص بالتغير في العلاقات الأسرية والمجتمعية بين الرجال والنساء، فلا يوجد مؤشر أكثر أهمية من مؤشر آخر، أو مؤشر ثانوي وآخر رئيسي. أعتقد أن المؤشر الأهم هو ذاك القادر على رصد التغير والتعبير عن الاختلاف من فترة زمنية إلى فترة زمنية أخرى.

يتبع المؤشر السياق ويتقيد به بشكل مطلق، ولا يستطيع التملص منه أو اعتباره جامدا ثابتا، لذا فمسوحات الرأي وقياس آراء المجتمع حول القضايا أساسية أيضا للمؤشرات، بالإضافة إلى دقة المسوحات ومهنيتها. وتواليها على فترة زمنية ثابتة. إن المؤشرات الأساسية المطروحة، كالتعليم والعمل والصحة، تتأثر أيضا بقدرة الدولة على بناء مدارس كافية، وتوفير فرص عمل وعيادات قريبة من التجمعات السكانية، لذا ينصب الجزء الأكبر من المؤشرات على قدرات الدولة وقدرتها على خدمة سكانها بشكل كاف، أعتقد أن المؤشرات يجب أن تصمم بناء على البعد المجتمعي أيضا، وتولي عناية أكبر لحياة المرأة اليومية وواقعها.

هل اعتُمدت مؤشرات تمكينية للمرأة الفلسطينية قبلا؟ وهل يكفي خلق أطر نسوية حكومية لتمكين المرأة؟ أعتقد أنه يجب خلق إطار لمؤشرات تمكين المرأة تراعي التوافق النسبي وتستجيب للسياق، وتربط بمدة زمنية محددة تشكل أجندة عمل للمهتمين بالمساواة بين الجنسين وتحسين ظروف النساء والرجال الفلسطينيين. أعتقد أن البداية ستكون بتوفير البنى التحتية اللازمة لتمكين الشعب الفلسطيني تحت ظروف الاحتلال وتجاه الاستقلال، يعلمنا السياق الفلسطيني أننا لا نستطيع تجاهل السياسي، عندما ترفع النسويات شعار الشخصي عام، أعتقد أننا يجب أن نرفع شعار «السياسي خاص بنا أيضا».

صياغة مؤشرات وطنية فلسطينية مبنية على وثيقة حقوق المرأة والوثائق القانونية الفلسطينية، ومرتبطة بسياقها ومدتها الزمنية، وكذلك توفير البنية التحتية للوصول إلى وضع نستطيع أن نتبنى فيه التمكين - كما عرفته سابقا - في هذا البحث وعلى مستوياته الثلاثة المختلفة. صحيح أن الأبنية أقل أهمية من البشر، غير أن توفير البنية التحتية للتمكين يوفر فرصا اقتصادية واحتماليات عديدة للانفتاح نحو التغيير.

خلاصة

بدأت بتعريف التمكين في محاولة للتقرب من الواقع الفلسطيني ورؤيته يتغير إلى الأفضل لمصلحة الفلسطينيين، رجالا ونساء، وعبر التحاور مع العديد من الأدبيات الدولية وبعض من المحلية. حاولت التقرب من المفهوم والاستماع إليه مجردا من الممارسات والبرامج النسائية التي شوهت العديد من الدوافع الذاتية نحو التقدم والتغيير، ووصولا إلى مؤشرات التمكين التي لم أعرها القدر الكبير من الاهتمام لكونها موجودة بكثرة في الأدبيات، ولم يكن هناك من حاجة لمناقشة كل

مؤشر تفصيليا؛ لأن ذلك ما قامت به العديد من الأدبيات المحلية، وصولا إلى خاتمة هذا البحث المكتبي الذي شدد على أهمية السياق على حساب أهمية المؤشر والمصطلحات.

لسنا بالتأكيد في حاجة إلى التمكين لتحسين أو تغيير وضع مجتمعنا ونسائه ورجاله، فالتمكين كلمة أصبحت مهمة في الأدبيات الدولية وجرى ترويجها، ولكن هذا لا يعني أنها تهمنا إلا بالقدر الذي تخصص لها ميزانيات دولية ومحلية وطنية لها. أمر التمكين يتعلق بفحص إمكانات الدولة، ويتعلق بحركة نسوية قوية تراقب وتلعب لمصلحة النساء ضمن حركة مجتمعية أكبر تراقب وتؤدي لمصلحة المجتمع الفلسطيني ككل.

الهوامش

1 تشترط نائلة كبير أن تكون الخيارات الاستراتيجية أمام المرأة واضحة ومرئية، لكي تستطيع أن «تتمكن»، وهذا الشرط أساسي ويعادل في أهميته وجود الخيار التمكيني نفسه، وكذلك الحصول على هذه الخيارات، وإمكان الحصول عليها للوصول إلى وضع تمكين المرأة: انظر: Kabeer, 2003.

2 يتم تداول إطار لمستويات القوة وأشكالها في إطار السعي نحو التمكين: السيطرة على power over: علاقات القوة من الأعلى إلى الأسفل، تتضمن هذه العلاقات السيادة والهيمنة، وتفترض خاسرا ورابحا ضمن مجموعة الرجال والنساء المتنازعة؛ القدرة على Power to. يتعلق هذا المفهوم بامتلاك صلاحية القرار، والقدرة على حل المشكلات؛ القوة بـ power with، يركز على المشاركة المجتمعية لكي تصبح النساء قادرات على اتخاذ القرار والوصول إلى مراكز صنع القرار والتأثير فيها، وأخيرا القدرة الذاتية: الثقة بالنفس والتمكين الذاتي عبر معرفة كيفية تأثير علاقات القوة على حياتهم وتحليل تجاربهم وخبراتهم الحياتية، واكتساب القدرة على التغيير واتخاذ الخطوات الملائمة للتأثير في إطار مجتمعهم الأكبر وصولا إلى تمكينهن (انظر: كمال، 2006 وMosedale, 2003).

3 أمارتيا صن، حائز جائزة نوبل في الاقتصاد لعام 1998، ساهمت أعماله منذ العام 1960 في تطوير نظرية الاختيار الجماعي والقدرات للمواطنين، كما أن أعماله في حقل الاقتصاد والتنمية والمؤشرات الاجتماعية ساهمت بشكل كبير في تحديد شكل تقرير التنمية البشرية الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي.

4 الهدف الثالث من أهداف الألفية: نشر المساواة بين الجنسين وتمكين المرأة
promote gender equality and empower women.

5 يركز H مارتيا سن في كتابه «التنمية حرية» على أهمية القدرات في عملية زيادة فعالية المرأة وتمكينها، حيث إن التمكين بالنسبة إلى أي فرد مرتبط بقدرته ومرتبط بفعاليته في المجتمع.

6 تشترط نائلة كبير أن تكون الخيارات التمكينية مرئية وقابلة للتحقق بالنسبة إلى المرأة.
راجع Revised Realities, 1994.

7 تُعطى الأولوية للهوية الجنسية الأنثوية عند نقاش الفئة المراد تمكينها في الأدبيات المختلفة، فيكفي أن تكون الفئة من الإناث ليكن هدف التمكين، وتطغى هويتهن الجنسية على كل الهويات الأخرى التي من الممكن أن تحملها النساء كانتماءاتهن السياسية أو العائلية، أو ميولهن أو اعتناقهن أديانا مختلفة، وفيما عدا بعض الاهتمام بأدوار المرأة المختلفة، خاصة الإنجابية منها، لا تعطي أدبيات التمكين أي مؤشرات بشأن إعطاء الأولوية والحق للنساء في تحديد الهوية التي يرين أنها تصبغ حياتهن، وعلى أساسها يتمكَّن.

8 النص الأصلي بالانجليزية، والترجمة للباحثة.

9 مثل Kabeer,Mogadam, Mohanty ،Zuhur: في أدبياتهم تعاطف خاص مع المرأة المقموعة، وتركيز على المقارنة المخفية بين المرأة في المجتمع الجنوبي والمجتمع الشمالي، ولكل منهن مجال معين في التركيز، وأسلوب خاص في عرض التمكين، فمثلا، نائلة كبير تكتب للتمكين التنفيذي وجدالات المؤسسات الدولية، أما زهور فهي تركز أكثر على الحقوق الجنسية والجسدية للمرأة، من خلال كتاباتهما تتشوش هوية النساء ليصبح تمكين المرأة الجنوبية هو جعلها أكثر شبها بصورة المرأة في الشمال.

10 كارولين رامازانوجلو (89)، اليزابيث سلمان (88)، ودنيس رايلي قمن بمهاجمة فكرة وجود «إجماع عالمي» تُعبر عن اضطهاد كل النساء، حيث شددن على الاختلافات بين النساء، مشيرات إلى الصعوبات القائمة أمام تقديم سياسات نسوية إجمالية تحت شعار «مطالبنا نحن النساء»، وبدلا من النظريات الكبرى حول الاضطهاد الواقع على النساء بدأت الدراسات التاريخية حول التكوين الأنثوي في سياق وفترة محدودين

تهيمن في مجال دراسات المرأة (الهامش مقتبس من: سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، 2002).

11 The expansion in people's ability to make strategic life choices in a context where this ability was previously denied to them.

12 Empowerment define as a condition in which women hold or in the process of obtaining educational, legal and political rights that are equivalent or nearly equal to those of male citizen.

13 النص الأصلي بالإنجليزية، والترجمة للباحثة.

14 كان سبنسر، وليس داروين، هو الذي أوجد مصطلح «البقاء للأصلح». برغم أن القول ينسب عادة إلى داروين. و قد ساهم سبنسر في ترسيخ مفهوم الارتقاء، و أعطى له أبعادا اجتماعية، فيما عرف لاحقا بـ «الدارونية الاجتماعية».

15 النص الأصلي بالإنجليزية، والترجمة للباحثة.

16 راجع:

Das Gupta, Monica, et all. State policies and women's autonomy in China, India, and the Republic of Korea 1950-.2000

17 من النص الأصلي بالانجليزية، والترجمة للباحثة.

18 النص الأصلي بالإنجليزية، والترجمة للباحثة.

19 راجع تقرير البنك الدولي: Voices of the poor, 2000.

20 لمزيد من المعلومات، انظر Charmes,J.& Wieringa S. (2003).

21 لمزيد من المعلومات، انظر الصفحة الالكترونية www.measuredhs.com.

المراجع

المراجع باللغة العربية

- أبو نحلة، لميس وأخريات، تمكين المرأة: بين النظرية والتطبيق على المستوى العالمي والمحلي. معهد دراسات المرأة في جامعة بيرزيت، أبريل 2004.
- أبو اللغد، ليلى (2008)، دعم حقوق المرأة في تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2005: نحو نهوض المرأة في الوطن العربي، الانتشار الدولي للغة جديدة. مجلة المستقبل العربي، العدد 354، أغسطس 2008.
- سعيد، إدوارد، ميشيل فوكو 1927 ـ 1984، مجلة الكرمل، العدد 15، 1985.
- سعيد، إدوارد (2004)، تأملات حول المنفى، دار الآداب.
- كمال، زهيرة، تطوير الالتزام الحكومي تجاه قضايا النوع الاجتماعي: إنجازات وإخفاقات، مركز المرأة العربية للبحوث والتوثيق ـ كوتر، 2006 (ورقة غير منشورة).
- جامبل، سارة (2002)، النسوية وما بعد النسوية، منشورات المجلس الأعلى للثقافة.
- جارودي، روجيه (1982)، في سبيل ارتقاء المرأة، دار الآداب.
- النساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث، فصول في التاريخ الاجتماعي، جوديث تاكر ومارجريت مريوذر، ترجمة: أحمد علي بدوي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 2003.
- جورج طرابيشي، المرأة والاشتراكية، مترجم، دار الآداب، الطبعة الثانية، بيروت، 1973.
- الخطيب، محمد، تمكين النساء: إعادة تفكير في الوصفات الجاهزة، مجلة ينابيع الحياة ، العدد 51، أبريل، 2008.
- باورز، جانيت، دعم المرأة الفلسطينية، تقرير بحث، اليونسكو، 2003.
- المرنيسي، فاطمة، الخوف من الحداثة، دار الجندي، دمشق، 1994.
- فريدم هاوس (2005)، حقوق المرأة العربية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، منشورات فريدم هاوس.
- المرأة والتنمية الاقتصادية في العالم العربي، تحرير روز غريب، معهد الدراسات النسائية في العالم العربي، كلية بيروت الجامعية 1988.

المراجع باللغة الإنجليزية

- Moghadam, V.M. (2003). Modernizing women: Gender and social change in the Middle East. Second Edition. Colorado: Lynne Rienner Publishers.
- Kabeer, Naila. (2003). Gender equality and women's empowerment: a critical analysis of the third Millennium Development Goal. handbook for policy makers and other stakeholders. London, Commonwealth Secretariat.
- Galeano, Edwardo. Open Veins of Latin America, Five Centuries of the Pillage of a Continent, Monthly Review Press, the 25 anniversary edition, 1973, 1997.
- Moser, A. (2007). Gender and indicators: Overview report. Bridge Bulletin, Iss. 19, August. Brighton: Institute of Development Studies.
- Mosedale, Sarah.(2003) Towards a Framework for Assessing Empowerment, Paper prepared for international conference: New Directions in Impact Assessment for Development: Methods and Practice, Manchester UK, 24 and 25 November 2003.

- Kantor, P. (2003). Women's empowerment through home-based work: Evidence from India. Development and Change, Vol. 34, No. 3.
Malhotra, A. & M. Mather. (1997). “Do schooling and work empower women in developing countries? Gender and domestic decisions in Sri Lanka.” Sociological Forum, Vol. 12, No. 4. pp. 599-630.
- Sally. Gender and Empowerment: Definitions, approaches and implications ،Oxaal, Zoe & Baden for policy. Briefing prepared for the Swedish international Development Agency (Sida) , 1997.
- Sen, Amrtya. Development as Freedom, Anchor books edition, 2000.
- Moghadam, Valentine. Modernizing Women: Gender and Social Change in The Middle East, 2ed edition, Lynne Rienner Publishers, 2003.
- Hashimi, Sayed, and Schuler. Sidney. Defining and Styding Empowerment of Women: A research Note from Bangladesh. In JSI working papers, No.3. Arlington, Virginia, 1993.
- Hirschmann, Nancy. Revisioning Freedom, Relationships, Context, and Politics of Empowerment, in Revisioning Political, Feminist reconstructions of Traditional concepts in the western political theory, 1996.
- Rathgerber, E. (1989). WID, WAD, GAD: Trends in research and practice. Ottawa: International Development Research Centre.
- Batliwala, S. When rights go wrong: Women in informal employment: Globalizing and organizing, seminar, January 2007.
- Razavi, Shahra, and Miller, Carol.(1995), Gender Mainstreaming: A study of efforts by the UNDP, the World Bank and the ILO to institutionalize Gender Issues. Occasional Paper 4, August, 1995. United Nations Research Institute for Social Development. UNDP.
- Batliwala, Srilatha, Taking the power out of empowerment- an experiential account. Development in Practice, Vol.17. No 4-5, August 2007.
- Feminist Post-Development Thought, Rethinking modernity, Postcolonialism & representation. (2002), Edited by Kriemild Saunders, Zed Books.
- Boserup, Ester. Women’s Role in Economic Development, Allen and Unwin Publications, 1970.
Zuhur, Sherifa (2003). Women and Empowerment in the Arab World. Arab Studies Quarterly, Vol.25.No.4.
- Mohanty, T. (1987). “Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourse” in The women, gender & development. Duke University Press.
- Batliwala, Srilatha, and Dharnji, Deepa (2007). Gender Myth and Feminist Fables: the Struggle for Interpretive Power in Gender and Development. Development and Change, Vol.38, Issue 1, Pages 1-20.
- Malhotra, Anju, et all. Measuring Women’s Empowerment as a Variable in International Development”, International Center for Research on Women and the Gender and Development. World Bank Group 2002.

- Sen, Gita and Grown, Caron.(1985). Dawn, Development, Crisis and Alternative Vision. Third World Women's Perspective, Development Area with women for new alternatives, New Delhi.
- Aruna, Rao & Kelleher, David. Is there Life After Gender Mainstreaming? Gender and Development Vol.13,No.2, July 2005.
- Beteta, Hanny Cueva. What is Missing in Measures of Women's Empowerment? Journal of Human Development. Vol.7, No.2, July 2006.
- Charmes.J. & Wieringa.S. Measuring Women's Empowerment: an assessment of the Gender-related Development Index and the Gender Empowerment Measure. Journal of Human Development. Vol.4, No.3, November 2003.

الحوار طريق إلى التواصل.. سورة طه أنموذجًا

أ. نورة بن حمزة(*)

إن القص فعل إنساني، تعبيري، يمسح حدثا واقعيا أو متخيلا، يجسم من خلاله وبواسطة القول (الملفوظ أو المكتوب) عينة لواقعية من وقائع الحياة، بأسلوب تصريحي أو تلميحي (رمزي).

والقص نشاط فني، متجذر في الثقافة الإنسانية منذ فجر التاريخ، وهو مثل سائر الفنون، قد مر بمرحلة النشوء، واختراق الأطوار الفكرية التي اجتازها الإنسان مجسدا آنا، في الخرافة سعيا من الإنسان إلى تأويل لحظة من وجوده، ومجسدا آنا آخر في الأسطورة...، ولم يكن الإنسان في كل ذلك هائما خارج دائرة الواقع...، فرصد معارفه في القصة، واخترق بها الأجيال والعصور، وثبت خطاه على صعيد الزمنية، بقصص حكى فيها تاريخه، وملامحه، ودأب على تطوير فاعلية القص فيه إلى أن باتت من أهم الشروط الفكرية لصنع الواقع، ولتجاوز متاهاته(1).

أما ما يخص التراث القصصي في أدبنا العربي فهو متصل الحلقات منذ أقدم العصور، وهو متنوع في صيغته وفي محتواه، فهناك قصص «الأمثال» التي تصور جوانب الحياة في العصر الجاهلي وفي صدر الإسلام، مما جمعه «الميداني» و«الزمخشري» وغيرهما، وهناك الأسمار والأساطير والخرافات التي تتعدد ينابيعها بين عربية وفارسية وهندية، مما احتشدت به كتب «الإخباريين» مثل كتاب «الوزراء والكتاب» للجهشياري، و«المحاسن والمساوئ» للبيهقي. ولدينا القصص العاطفي الذي تكاثر في العصر الأموي، كقصة «مجنون ليلى»، و«قيس ولبنى»، و«جميل بثينة»، وما نشأ بعد ذلك من مقامات «الهمذاني» و«الحريري» ومن إليهما، ومن القصص الأدبي، «كرسالة الغفران» لأبي العلاء المعري، و«رسالة التوابع والزوابع»

(*) أستاذة بقسم الأدب العربي - جامعة بسكرة - الجمهورية الجزائرية.

لابن شهيد الأندلسي، ومن القصص الفلسفي كرسالة «حي بن يقظان» لابن طفيل و«رسالة الطير» للغزالي، ومن القصص الشعبي كـ «ألف ليلة وليلة» و«سيرة عنترة»، وما أخذ مأخذها من سير وحكايات.

في هذا التراث القصصي ذخيرة من الأفكار والعبر، هي صفوة تجربة الدهر وحكمة الأيام في استنباط الحقائق واجتلاء السرائر. وفيه كشف عن الروح الشرقي والفكر العربي، وما للإيمان بما وراء الطبيعة من أثر في مجريات الحياة ومصاير الناس، وفيه تمثيل للمجتمع العربي ومعيشته وتفاعل بيئاته وطبقاته...، وفيه يشيع الأنس والمرح بما يتخلله من مطايبات وأفاكيه، وهو في هذا كله يتميز بدقة الوصف، وخلابة التصوير، وبراعة الحوار[2].

إذن لقد تعاطى العرب القص، بمعناه الحكائي منذ القدم، وتعد أخبارهم وأيامهم مادة حكائية غنية بالرؤى والتلوينات الفنية، وكان طابع بيئتهم الرعوي ـ الزراعي ـ يوفر المناخ المناسب، لشيوع الشكل القصصي الخبري لديهم، بل إن تلك البيئة بعراقتها البدوية، قد عرفت اللون القصصي الخرافي...، ثم أضحى القص بمجيء الإسلام، وظيفة ثقافية وعظية مهمة حيث كان القُصاص يجلسون إلى الناس في المسجد، أو في مكان آخر للوعظ ولاستثارة الحس الديني في النفوس، مستثمرين المعين القرآني، تفسيرا وتفصيلا لأخباره وقصصه، مضيفين على مسروداتهم، ظلالا من أخيلتهم وتصوراتهم لما يقصون. وكان القص من أهم فعاليات التحريض التي رافقت حملات الفتح الإسلامي، في المشارق والمغارب، لقد كانت مجالس السمر، تنعقد حول القصاص، فيسمع المجاهدون فيها ما يقوي النفوس، ويوطن المشاعر على حب التضحية نشرا لرسالة الله في الآفاق[3].

فالقصة في مقدمة الفنون الأدبية، التي تعالج في إطارها مشكلات الإنسانية، بإيحاء متحرر مكين من عقليتنا وفلسفتنا، وبهداية قويمة مستمدة من وجداننا وروحنا، حتى يتبين العالم المتحضر في أدبنا القصصي المتطور خلقا جديدا يسفر فيه وجه العروبة الطلق، ويتضوع منه عبير الشرق العريق[4].

إذن لقد ظل القص من وسائل التحسيس الديني، وذريعة استيلابية يسخرها السلطان من أجل توطيد نفوذه لمرامي الخير والشر.

ومثلما استغل الحكام وسيلة القص لأغراضهم، فقد وجدت الجماهير والجماعات المهملة والمغلوبة على أمرها، في القص وسيطا... تنفسيا، يمررون من خلاله رسالتهم الرافضة للواقع المجحف، والمعارضة لشروطه... من هنا حدث في فن القص تطور اقتضته عوامل التاريخ، والاجتماع، والعمران، وابتعد قليلا أو كثيرا عن وازعه الوعظي الصريح، ليغدو خطابا سياسيا، وعقديا قائما على رمزية أدبية، استوجبتها ضرورات التستر... وسياسة الاستمالة والاستدراج.

وراجت في العصر العباسي وظيفة القص، وزاد عدد القصاص في الأمصار، ويحدثنا الجاحظ عن سلاسل من قصاص البصرة، والكوفة، تؤكد مدى الحيوية التي لعبها القص في بلورة واقع المسلمين التاريخي، والثقافي والنفسي، وسيصبح القص مع عصور الانحطاط وسيلة إنسانية تشد المسلم إلى الآخرة، أكثر مما تحرك فيه وازع الحياة، والسعي في عمارة الأرض، كما شاعت له الإرادة الإلهية، وكما ركزت عليه أخبار الأنبياء وقصص الرسل في القرآن[5].

إن اعتماد القصة في غرس تقنيات الكلام، وتعليم أساليب القول طريق تربوي مأمون النتائج، ومنهج تعليمي ناجح. أثبتت التجارب التربوية والبحوث العلمية قدرة القصة على غرس المفاهيم في غير علم من العلوم، وغير مستويات تعليمية تربوية، وذلك لأخذها في الاعتبار الأصول النفسية للمتعلم، ومراعاة العواطف والانفعالات[6].

وهذا هو الذي يجعل المتعلم منفعلا مع المعلم؛ لأن في القصة تسلية وترويحا عن النفس، وتدفع الملل من نفوس المتعلمين، وبالتالي يكون التعليم والتعلم ناجحين.

فلا غرابة أن نجد القصة في القرآن، بوصفها واسطة بيانية تبليغية لناموس سماوي، غايته تجذير العقيدة، وتوطيد نظام حياة متكامل للإنسانية، وتغيير ما بالنفوس من جهالة، وشرك وعبودية، نزعت منزعا واقعيا فصدرت في الأغلب عن مرجعيات تاريخية، ارتبطت بسير الأنبياء، والرسل، في أزمان غابرة، وبأخبارهم، وصراعاتهم من أجل رسالات الله...، فالصدق التاريخي معيار حرص القرآن على إثباته وتأكيده، المرة تلو المرة[7].

ولما للقصص من أثر فعال في النفوس، وجذب لانتباهها...، وتشويق وتلهف لمعرفة النهاية، وارتياح لحل العقدة والصراع، وحب تشوف للاستطلاع، لجأ القرآن إلى الأسلوب القصصي، فالتقى الغرض الديني بالغرض الفني، لأن القصة صورة من صور البيان العربي[8].

والقصة القرآنية ليست عملا فنيا قائما بذاته، بل هي جزء من القرآن ووسيلة من وسائله[9] لنشر الدعوة.

إن القصة القرآنية بهذا الأسلوب الفني وضعت للقصاصين، قانونا لضبط ووزن مقاييس البناء الفني في العمل الروائي[10].

فالقصة في القرآن لا تحدد خطاطات shemas جامدة، لفن القصة، ولكنها تؤصل تخريجات سردية، تتبلور فيها القصة الواحدة، في صور تجعل من القص القرآني، فنا مفتوحا على التنويع، يراوح بين القصة الموقف، حيث الحوار يبني الحدث ويجلي الوقائع، بين القصة، حيث يقوم السرد بالرصد، والعرض، من خلال الإجمال والتفصيل القصصيين، تحقيقا للمغزى القرآني، وترسيخا للرسالة في ذهن المتلقي بكيفية تأثيرية، تحرك الخيال والعقل معا[11].

ومما ينبغي التأكد من معرفته في هذا المقام، هو أن القصص القرآني لكي يكون مؤثرا في النفوس، نافعا للقلوب، جاء موافقا للحياة العربية على كثير من جوانبها، ولم يخرج عن مألوف حياة الناس التي يحيونها[12]؛ فالقصة القرآنية منتزعة من الواقع الوجودي للناس في أحداثها، وأشخاصها، وأمكنتها، وأزمنتها... لا ينكر الناس منها شيئا، ولا يبعد عليهم منها شيء... فهي، وإن تكن قد ذهب أشخاصها، وبعد زمانها، واندثر مكانها، فإنها دائما بمشهد من الناس ومحضر، حيث يرون أشباهها في كل زمان ومكان[13].

ولو جاء على غير هذا لما كان للناس التفات إليه، ولو أنهم التفتوا إليه لما وقع لهم منه إلا البلبلة والاضطراب!

فالناس يتداولون الأنباء ويروون الأخبار ويتناقلونها، على تعدد الأشخاص واختلاف الألسنة...، ثم لا يكون شيء من ذلك حائلا بينهم وبين أن يفيدوا منها، وينتفعوا بها ويخلصوا إلى مضامينها... وغاية ما يمكن أن ينظر إليه - في هذه الأحوال - هو الصدق في الرواية والأمانة في النقل، والدقة في التصوير والتعبير[14].

وعموما يمكن القول بأنه مهما كان القصص القرآني سماوي المطلع، ومبنيا بناء محكما من لبنات الحقيقة المطلقة[15]، فهو بشري الصورة، إنساني المنازع والعواطف، يتحدث عن الناس إلى الناس، ويأخذ من الحياة للحياة... يقرأه الناس ويسمعونه، فكأنما يقرأون أطواء أنفسهم، ويسمعون همس ضمائرهم، ووسوسة خواطرهم، ومن هنا فهم يعيشون فيه ويحيون معه، وينتفعون به انتفاع الأرض يصوبها الغيث... فيقع منها مواقع مختلفة، بين وديان وسهول، وجبال وقيعان، وأحراش وسهوب![16].

ومن المعلوم أن هناك طريقتين للأسلوب القصصي، يلتزم كاتب القصة واحدة منهما أو يلتزمهما معا، لعرض أحداث قصته، وإنطاق أشخاصها وتحريكهم؛ فقد يتحدث كاتب القصة بلسان أشخاص قصته، ويروي أخبارهم، وهو بذلك يكون قد فرض نفسه على أشخاص قصته، وأمسك بزمام الأحداث يحركها كيف شاء. وقد تختفي شخصية كاتب القصة تماما، فلا يبدو لها أثر في سير الأحداث وتحريك الأشخاص، وهو بذلك يكون قد ترك أشخاصه يتحدثون بألسنتهم، ويعبرون عن وجودهم.

فأي الطريقين التزم القرآن في عرض أحداثه وإنطاق أشخاصه؟

لا شك في أن القصص القرآني التزم الطريقة الأولى[17]، طريقة الرواية التي تؤذنك دائما بأنك إنما تسمع أخبارا قد ذهب أشخاصها في التاريخ، وانتهى دورهم في الحياة... وأنها في هذا العرض إنما هي في بعث جديد قد جاءت تسعى إليك، أو أنك في رحلة زمنية عبر القرون الماضية إليها... فهي غائبة حاضرة معا، تحدثك بلسانها، وتسمعك قولها[18].

وهذه الطريقة تليق بمقام القصص القرآني الذي يلتزم الصدق في أخباره ولا يشوبه أي لون من ألوان الخداع والتخييل[19]، فالقصص القرآني هو بعث لآثار مضت، وقص لأخبار ذهبت[20].

وللقصة في القرآن الكريم طريقتان:

1 - طريقة عرض الأحداث بشكل تقريري تنتقل فيه الحكاية من مرحلة إلى مرحلة حتى تبلغ نهايتها.

2 - طريقة الحوار الذي يحاول أن يمثل فيه كل طرف من أطراف القصة، ولكل بطل من أبطالها دوره الذي يعبر عنه بأسلوب واضح ويثير فيها بعض القضايا التي يقف إزاءها البطل الآخر ليعبر عن دوره بكل أمانة ووضوح[21].

أما قيمة الطريقة الأولى، فتتمثل في ملاحقتها للقضايا الصغيرة في التاريخ، ووقوف الراوي أو الحاكي، موقف المرشد الذي يقود تفكير السامعين أو القارئين إلى النقاط الأساسية في أسلوب يقرب من التلقين الذي يراد منه تعبئة الفراغ بشكل دقيق.

وأما طريقة الحوار، فإن قيمتها هي في محاولتها تبسيط الفكرة في جميع مجالاتها، فلا يترك أي جانب خفي فيها؛ لأن كل طرف من أطراف الحوار يحاول أن يثير الجوانب التي يؤمن بها ويدافع عنها.

وهناك سمة أخرى للحوار وهي تتمثل في تجسيدها للموقف أمامك، فتشعر فيه بالحياة المتحركة التي تنتقل من موقف إلى موقف، ومن جو إلى جو، وتعيش فيها الأحداث الماضية من خلال أبطالها الذين تشعر بهم ـ وأنت مندمج في القصة ـ يتحركون أمامك في أدوارهم وأوضاعهم، كما لو كنت حاضرا معهم.

ويمتد الشعور معك إلى إحساسك بالجو الذي يخيم على الموقف، وبالمعاني الخفية التي تختفي وراء الكلمات، تماما، كما لو كان البطل يتحدث إليك، حيث تندمج ـ معه ـ بالإيحاء مع الكلمة، وبالإحساس الخفي مع الحركة.

ومن الطبيعي أننا لا نستطيع الحصول على أكثر هذه الجوانب في عرض القصة بالطريقة التقريرية التي تتحدث عن الموضوع بأسلوب الحكاية أو التقرير، وإن كانت قد تعطينا معرفة تفصيلية للموقف.

وربما كان هذا هو السبب في تركيز القرآن الكريم على الحوار القصصي في أكثر من موقف، وفي أكثر من قصة من أجل التأكيد على الصورة الحقيقية المتجسدة المتحركة للتاريخ الرسالي الذي يراد له أن يرتبط بالحاضر في عملية وحدة رسالية رائعة، أو للقضايا الحيوية التي يريد القرآن الكريم إثارتها في حياة الناس وتعميقها في نفوسهم[22].

وليس من الضروري أن يوجد الحوار في كل قصة، فقد تخلو منه القصة وتمضي على أنها صورة لشخص أو رسم لحادثة، وهذا هو الغالب في القصص القصيرة.

ثم هذا هو الأمر الذي مضى عليه القرآن الكريم في كثير من قصصه الذي يقصد به التخويف.

لكننا - مع كل هذا - نجد كثيرا من القصص القرآني كان الحوار فيه عنصرا مهما - إن لم يكن العنصر البارز - وهو موجود على كل حال في كل قصة تعددت شخصياتها، وذلك من مثل قصة يوسف وقصة موسى في طه وقصة آدم في الأعراف، ثم في مجموعات قصص سورتي هود والشعراء، وفي قصة إبراهيم، في سورة مريم وفي غيرها من القصص، الذي يراد به التثبيت أو شرح مبادئ الدعوة الإسلامية[23].

وللحوار وظيفة بنائية، تضيء الحدث[24]، وهو فعل من الأفعال، به يزداد المدى النفسي عمقا، ويحتدم الصراع ويتأزم الموقف، الأمر الذي يبعث الحركة والحيوية في فنية القصة القرآنية[25]، فالعلاقة الحوارية في القصة القرآنية، تؤطر القصة، وتشيع فيها حيوية سردية، تجعل من الموضوع القصصي بنية واضحة المعالم، حيال ذهن المتلقي، يتملاها من سائر جوانبها، من خلال وظيفة الحوار الكشفية[26].

فالحوار هو محرك الأحداث، ومصور للشخصيات... ومؤد إلى الهدف ومظهر للمغزى. ولقد كان في القصة القرآنية على صور وأشكال، فقد يكون على صورة حوار ذاتي بين الشخص وعقله أو قلبه، كما في قصة إبراهيم، وهو ينظر إلى الكوكب والقمر والشمس ويفتش عن إلهه، وقد يكون بين شخصيتين كما في حوار إبراهيم مع أبيه أو قومه، وقد يكون بين الشخصية وعنصر آخر كالجن، أو الطير أو الشيطان، وقد يكون بين الخالق والمخلوق، أو بين النبي وقومه... وهكذا.

على أن هناك ملاحظة أساسية في طبيعة الحوار بمجمله وعلى مختلف ضروبه، هي أنه لا يوضع على ألسنة الشخصيات، بل ينطلق منها انطلاقا طبيعيا أو تلقائيا من دون أن يحسن القارئ بشيء من آثار الصنعة أو التكلف[27]؛ لأنه كلام الله عز وجل القادر على كل شيء.

لقد ظل الخطاب القرآني يمارس فاعليته التبليغية، بمنطق توصيلي، يرتكز على عقلنة المعطيات في افتراضها، وفي طرحها، فكان له من ثمة فاعلية المحاورة، وربط الصلة الفكرية والروحية مع المتلقي، واسطة تبليغ نافذة وأساسية[28].

تأخذ القصة القرآنية حيويتها، من خلال ظاهرة تعدد الأصوات التي تشكل شبكة الحوار فيها. وإذا كان منطلق الحوار مرده هو الله، بحكم صدور الأمر بالدعوة عنه؛ فإن الفاعل المرسل يظل واسطة تبليغية حوارية بين هذا المصدر الإلهي، وبين المرسل إليهم (قومه)[29].

إن الجملة في الحوار وضعت أصلا لتقال، ولينطق بها الشخوص، وليست كالمحاكاة أو الوصف أو السرد، وإنما إيقاعها من نوع مخالف يتراوح بين الطول والقصر، والإيجاز والإطناب لملاءمة الموقف الذي تقال فيه[30].

وطريقة القرآن في تصوير الحوار تقوم على أساس الرواية، فيحكي القرآن أقوال الأشخاص ويصدرها بقوله قال أو قالا أو قالوا.

هذا التصدير يلفت ذهننا إلى أمر خاص بالحوار في القصص القرآني، هو أنه ليس من اللازم أن يقوم الحوار بين اثنين، فقد يكون بين كثرة، وكل هذه الأمور ملحوظة في القصص القرآني، فيكون الحوار بين اثنين كالحوار بين إبليس وآدم، وبين إبراهيم وأبيه، وبين موسى وفرعون. ويكون بين واحد من طرف واثنين من طرف آخر، كما هو واضح في قصة موسى في سورة طه، فقد كان موسى وهارون الركن الثاني من أطراف المحاورة. وقد يكون بين واحد من طرف وجماعة من طرف آخر، كالحوار الواقع في أكثر القصص القرآني بين الرسل وأقوامهم(31).

فالخطاب القرآني، خطاب توصيلي، لذلك كان الحوار من أبرز فعالياته التبليغية، والمواقف القرآنية تنزع بصورة عامة إلى الإفضاء والتقرير، بواسطة القول والتقويل، وتواتر فعل «قال»(*)، «قل» «قالوا» في النص القرآني... المحيلة على المخاطبين، ليدل على أهمية هذه الوسيلة التقريرية القرآنية القائمة على الحوار(32)؛ لأن الحوار في أساسه يقوم على القول والكلام والتخاطب بين المتحاورين.

إن القرآن الكريم رسالة، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل، من خلال شفرة، أو نظام لغوي(33)، وإذا كانت الدلالة المركزية للوحي هي «الإعلام»، فإن من شرط هذا الإعلام أن يكون خفيا سريا. ونستطيع أن نقول بعبارة أخرى: «إن الوحي علاقة اتصال بين طرفين تتضمن إعلاما - رسالة - خفيا سريا».وإذا كان «الإعلام» لا يتحقق في أي عملية اتصال إلا من خلال شفرة خاصة، فمن الضروري أن يكون مفهوم الشفرة، متضمنا في مفهوم الوحي، ولا بد من أن تكون هذه الشفرة المستخدمة في عملية الاتصال والإعلام شفرة مشتركة بين المرسل والمستقبل، أي بين طرفي عملية الاتصال/ الوحي(34). على أي حال،كل عمل من التواصل الكلامي يراعي متكلما يرسل خطابا أو مرسلة في اتجاه مخاطب أو متلق(35).

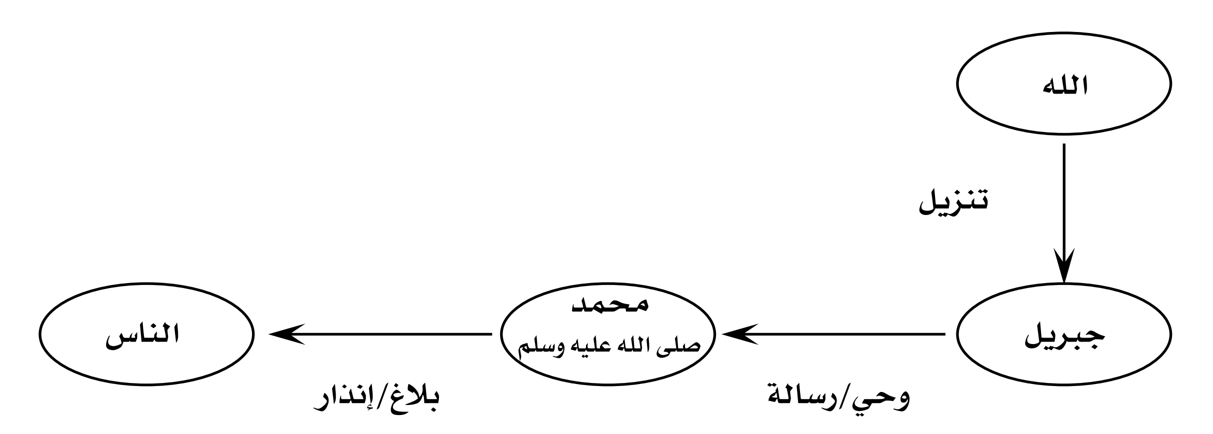
لقد كان محمد صلى الله عليه وسلم المستقبل الأول للنص ومبلغه - جزءا من الواقع والمجتمع(36)، إذن فمهمة المتلقي الأول نقل الرسالة وإبلاغها للناس لا مجرد تلقيها والعلم بمحتواها ومضمونها. إن مجرد التلقي والعلم بالرسالة لا يتجاوز مرحلة «النبوة»، والإبلاغ هو

(*) لقد وردت مادة «القول» في القرآن الكريم بصيغ صرفية مختلفة في مواضع جد متعددة، حيث ورد ذكر هذه المادة في أكثر من ألف وسبعمائة موضع؛ ونذكر من صيغها على سبيل المثال، لا الحصر: «قال» و«قالت» و«قالا» و«قالوا» و«قلت» و«قلتم» و«أقول» و«تقول» و«تقولون» و«نقول» و«يقولون»، و«قل» و«قولا» و«قولوا» و«قيلا» و«يقال». ينظر الهامش، طه عبدالرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص 21.

الذي يجعل من «النبي» رسولا ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَه**﴾ (المائدة ـ 67).

﴿**وإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ**﴾ (آل عمران ـ 20).

وكون «النص» بلاغا معناه أن المخاطَبين به هم الناس جميعا... ومفهوم «التنزيل» هنا لا بد من أن يفهم بوصفه تنزيلا إلى الناس عبر وسيطين: الأول المَلَك، والوسيط الثاني محمد البشر، إنها رسالة السماء إلى الأرض، لكنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع. ويمكن أن نضع هذا التحديد للنص على الوجه التالي[37]:



إن القرآن الكريم تنزيل من الله سبحانه وتعالى القادر على كل شيء إلى المَلَك جبريل، وهذه الرسالة (الوحي) تلقاها النبي صلى الله عليه وسلم ليبلغ وينذر بها الناس جميعا ليريهم طريق الحق وسواء السبيل.

وتجسيدا لهذه النقاط الرئيسية والإجرائية اخترنا سورة طه أنموذجا، باعتبارها تمثل شكلا وطابعا قصصيا حواريا تواصليا، تتفاعل فيه الأطراف المتحاورة فيما بينها، من أجل تحقيق التواصل، وهذا في حوار قصصي جذاب أداته السؤال والجواب.

بين يدي السورة

سورة طه مكية، وهي تبحث عن نفس الأهداف للسور المكية، وغرضها تركيز أصول الدين (التوحيد، والنبوة، والبعث والنشور). في هذه السورة الكريمة تظهر شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم، في شدّ أزره، وتقوية روحه، حتى لا يتأثر بما يلقى إليه من الكيد والعناد، والاستهزاء والتكذيب، ولإرشاده إلى وظيفته الأساسية، وهي التبليغ والتذكير، والإنذار والتبشير، وليس عليه أن يجبر الناس على الإيمان.

عرضت السورة لقصص الأنبياء، تسلية لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وتطمينا لقلبه الشريف[38]، وهذا ما نجده بين المطلع والختام، حيث تعرض قصة موسى عليه السلام

من حلقة الرسالة إلى حلقة اتخاذ بني إسرائيل للعجل بعد خروجهم من مصر، مفصلة مطولة[39]، خصوصا موقف المناجاة بين موسى وربه، وموقف تكليفه بالرسالة، وموقف الجدال بين موسى وفرعون، وموقف المبارزة بينه وبين السحرة، وتتجلى في ثنايا تلك القصة رعاية الله لموسى، نبيّه وكليمه، وإهلاك الله لأعدائه الكفرة المجرمين[40].

وعرضت السورة قصة آدم سريعة قصيرة، تبرز فيها رحمة الله لآدم بعد خطيئته، وهدايته له، وترك البشر من أبنائه لما يختارون من هدى أو ضلال بعد التذكير والإنذار.

وتحيط بالقصة مشاهد القيامة، كأنما هي تكملة لما كان أول الأمر في الملأ الأعلى من قصة آدم، حيث يعود الطائعون إلى الجنة، ويذهب العصاة إلى النار، تصديقا لما قيل لأبيهم آدم، وهو يهبط إلى الأرض بعد ما كان![41].

وختمت السورة ببعض التوجيهات الربانية للرسول صلى الله عليه وسلم في الصبر وتحمل الأذى في سبيل الله حتى يأتي نصر الله[42].

التسمية: سميت «سورة طه»، وهو اسم من أسمائه الشريفة علية الصلاة والسلام، تطييبا لقلبه، وتسلية لفؤاده عما يلقاه من صدود وعناد، ولهذا ابتدأت السورة بملاطفته بالنداء[43] ﴿**طه مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى**﴾ (طه 1، 2).

الحوار التواصلي في سورة طه :

إننا - هنا - في محاولة لاستعراض الحوار القصصي في سورة طه، والقصة التي تشير إلى الحوار في أسلوبها الخاص، فالقصص هو العنصر الغالب في هذه السورة.

وفي البداية تجدر الإشارة إلى أن سورة «طه» تطرقت إلى ثلاثة جوانب لقصة موسى: مبدأ الرسالة، وفرعون وبنو إسرائيل[44].

فالسورة تغطي سيرة الفاعل من مولده إلى زمن ارتداد قومه، فقد استوفت أطوارا من حياة موسى قبل البعثة (المولد، والتنشئة)، وبعد البعثة (استغفاره لقومه، وتعنيفه لأخيه هارون، بعد رجوعه من لقاء الرب)[45].

والسورة تعتمد تقنية الحوار، حيث يأخذ تداول الخطاب بين الطرفين (موسى وفرعون، فرعون والسحرة، موسى وقومهم إلخ...)، شكلا قصصيا حواريا جذابا أداته السؤال والجواب، وبهذا يتجسد لنا مبدأ الحوار الذي يشكل أبرز فنيات الخطاب القرآني.

فالعلاقة الحوارية في القصة القرآنية تؤطر القصة، وتشيع فيها حيوية سردية، تجعل من الموضوع القصصي بنية واضحة المعالم، حيال ذهن المتلقي، يتملاها من سائر جوانبها، من خلال وظيفة الحوار الكشفية[46].

ليس غريبا أن يكون الحديث عن سيدنا موسى - عليه السلام - في كتاب الله تعالى أكثر من غيره من الأنبياء - عليهم السلام - فهو من أولي العزم، ذو شريعة مستقلة...، وليس غريبا أن

يكون موسى ـ عليه السلام ـ أكثر ذكرا من غيره كذلك؛ لأنه أرسل إلى فئتين كانت كل منهما إلى جانب من العناد والقسوة والكفر: فئة ممعنة في التكبر والطغيان (فرعون وملؤه)، وأخرى استمرأت الذلة والتبعية والاستضعاف (بنو إسرائيل).

وليس غريبا أن يكون أكثر من غيره ذكرا كذلك؛ ذلك لأن الذين أرسل إليهم كان لبعضهم آثاره الباقية الدالة على قوتهم، وبطشهم، وهم الفراعنة[47].

فلما ذكر الله تعالى تعظيم كتابه وتضمن تعظيم رسوله أتبعه بقصة موسى ليتأسى به في تحمل أعباء النبوة، وتكاليف الرسالة، والصبر على مقاساة الشدائد، كما قال تعالى: ﴿**وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ**﴾ (هود: 120)، فقال تعالى: ﴿**وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى**﴾ (طه 9). وهذا استفهام تقرير يحث على الإصغاء لما يلقى إليه، وعلى التأسي[48]، وغرضه التشويق لما يلقى إليه، أي هل بلغك يا محمد خبر موسى وقصته العجيبة الغريبة؟[49].

فها هو ذا موسى ـ عليه السلام ـ في الطريق بين مدين ومصر إلى جانب الطور، ها هو ذا عائد بأهله بعد أن قضى فترة التعاقد بينه وبين نبي الله شعيب، على أن يزوجه إحدى ابنتيه في مقابل أن يخدمه ثماني سنوات أو عشرا... ثم خطر له أن يفارق شعيبا وأن يستقل بنفسه وبزوجه، ويعود إلى البلد الذي نشأ فيه، والذي فيه قومه بنو إسرائيل يعيشون تحت سياط فرعون وقهره.

وهكذا عاد موسى، وهكذا ضل طريقه في الصحراء ومعه زوجه... ضل طريقه والليل مظلم، والمتاهة واسعة، نعرف هذا من قوله لأهله: ﴿**امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى**﴾ (طه 10).

لقد ذهب يطلب قبسا من النار ؛ ويطلب هاديا في السرى، ولكنه وجد المفاجأة الكبرى، إنها النار التي تدفئ لا الأجسام ولكن الأرواح[50]: ﴿**فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِي إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى فَلاَ يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَنْ لاَ يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَى**﴾ (طه 11 ـ 16).

هذه هي الوهلة الأولى للنداء العلوي الذي تجاوبت به جنبات الوجود، وأنهى الله سبحانه إلى عبده المختار قواعد التوحيد، ولا بد أن موسى قد نسي نفسه ونسي ما جاء من أجله، ليتبع ذلك الصوت العلوي الذي ناداه، وليسمع التوجيه القدسي الذي يتلقاه، وبينما هو مستغرق فيما هو فيه، ليس في كيانه ذرة واحدة تتلفت إلى سواه، إذا هو يتلقى سؤالا لا يحتاج منه إلى جواب[51]: ﴿**وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى**﴾ (طه ـ 17).

وفي هذا السؤال، وما قبله من خطابه تعالى لموسى ـ عليه السلام ـ استئناس عظيم وتشريف كريم[52]، والغرض من الاستفهام هنا هو التقرير والإيقاظ والتنبيه إلى ما سيبدو

من عجائب صنع الله في الخشبة اليابسة بانقلابها إلى حية، لتظهر لموسى القدرة الباهرة، والمعجزة القاهرة[53].

والسؤال لم يكن عن وظيفة العصا في يده، بل كان عما في يمينه، ولكنه أدرك أن ليس عن ماهيتها يسأل، فهي واضحة، إنما عن وظيفتها معه، فأجاب[54]: ﴿**قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى**﴾ (طه 18).

قال المفسرون: كان يكفي أن يقول هي عصاي، ولكنه زاد في الجواب، لأن المقام مقام مباسطة، وقد كان ربه يكلمه بلا واسطة، فأراد أن يزيد في الجواب ليزداد تلذذا بالخطاب، وكلام الحبيب مريح للنفس ومُذهِب للعناء[55] ﴿**أتوكأ عليها**﴾، وهذا زيادة في الجواب، كما جاء هو في الطهور ماؤه الحل ميتته، في جواب من سأل أيتوضأ بماء البحر؟ وكما جاء في جواب: ألهذا حج؟ قال: نعم، ولك أجر، وحكمة.

زيادة موسى عليه السلام رغبته في مطاولة مناجاته لربه تعالى، وازدياد لذاذته بذلك، وتعداده نعمه تعالى عليه، بما جعل له فيها من المنافع، وتضمنت هذه الزيادة تفصيلا في قوله: ﴿**أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي**﴾، وإجمالا في قوله ﴿**وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى**﴾.

ذكر على التفصيل والإجمال المنافع المتعلقة بالعصا، كأنه أحس بما يعقب هذا السؤال من أمر عظيم يُحدِثه الله تعالى[56]، وهنا تظهر بلاغة القرآن بالنسبة إلى السؤال في قصة موسى عليه السلام، فيكون طابق وزاد في الجواب. فموسى عليه السلام فهم أن السؤال يتبعه أمر عظيم يحدثه الله في العصا، فينبغي أن ينبه لصفاتها، حتى يظهر له التفاوت بين الحالين[57].

وجاءت القدرة القادرة تصنع بتلك العصا في يده ما لم يخطر له على بال، تمهيدا لتكليفه بالمهمة الكبرى[58]: ﴿**قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى قَالَ خُذْهَا وَلاَ تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الأُولَى**﴾ (طه 19 ـ 21).

و«إذا» هي التي للمفاجأة... وحكمة انقلاب العصا حية وقت مناجاته: تأنيسه بهذا المعجز الهائل حتى يلقيها لفرعون فلا يلحقه ذعر منها في ذلك الوقت، إذ قد جرت له بذلك عادة، وتدريبه في تلقي تكاليف النبوة ومشاق الرسالة، ثم أمره تعالى بالإقدام على أخذها، ونهاه عن أن يخاف منها، وذلك حين ولى مدبرا ولم يعقب[59].

والسياق هنا لا يذكر ما ذكره في سورة أخرى، من أنه ولَّى مدبرا ولم يعقب، إنما يكتف بالإشارة الخفيفة إلى ما نال موسى عليه السلام من خوف، ذلك أن ظل هذه السورة ظل أمن وطمأنينة، فلا يشوبه بحركة الفزع والجري والتولي بعيدا.

واطمأن موسى والتقط الحية، فإذا هي تعود سيرتها الأولى! عصا! ووقعت المعجزة في صورتها الأخرى، صورة سلب الحياة من الحي، فإذا هو جامد ميت، كما كان قبل أن تدركه

المعجزة الأولى، وصدر الأمر العلوي مرة أخرى إلى عبده موسى[60]: ﴿**وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاء مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى**﴾ (طه 22).

أراه الله معجزتين (العصا واليد)، وهي بعض ما أيده الله به من المعجزات الباهرة، ثم أمره أن يتوجه إلى فرعون، رأس الكفر والطغيان[61]، وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن نشير إلى أن قصة موسى عليه السلام في القرآن الكريم كانت من أكثر القصص القرآني تكرارا، فقد ذكرت فيما يقرب من ثلاثين موضعا أو تزيد، ولعل قيمتها في هذه الحياة المتحركة أبدا في شخصية موسى القوية التي دخلت إلى الحياة في ظروف صعبة، في أول ولادته، وفي المجتمع المقهور المستعبد في ذلك الوقت، وفي الحياة القلقة التي درج فيها في أولى خطواته، مما جعله يختزن ذلك كله في كيانه، ليواجه الحياة من موقع الشعور بالقوة التي ما إن تمتد في الصراع الذي يحاول أن يجرها بعيدا، حتى ترجع إلى الله سبحانه في موقف إنابة وابتهال.

ولعلنا نعيش هذا الموقف العصيب الذي وقفه موسى، وهو يتلقى من الله سبحانه التكليف بالذهاب إلى فرعون لأداء الرسالة إليه، في الحوار التالي بينه وبين الله في الآيات الكريمة التالية: ﴿**اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِن لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي وَاجْعَل لِي وَزِيراً مِنْ أَهْلِي هَارُونَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيراً وَنَذْكُرَكَ كَثِيراً إِنَّكَ كُنتَ بِنَا بَصِيراً**﴾ (طه 24 ـ 35).

إنا نلحظ ـ هنا ـ أنه لم يرفض التكليف، ولكنه كان يشك في قدرته على إبلاغ الدعوة بالمستوى المطلوب الذي يحقق النتيجة، لأنها تحتاج إلى فكر يتسع لكل ما حوله، ويرصد في وعيه مفاجآت المستقبل، وإلى لسان، فصيح يعبر عن الفكرة بوضوح، ويتحدث عنها بأسلوب مرن يحسب لكل الأجواء المحيطة به حسابات دقيقة، تجعل الكلمة تتجه إلى هدفها بهدوء، وذكاء وثقة، بعيدا عن إثارة الحساسيات المرهفة التي قد تقلب الموقف إلى غير هدفه، وتحوله إلى غير طريقه. ولهذا كانت طلباته في مستوى الموقف المطلوب[62]، فموسى يسأل ربه أمورا يتقوى بها على الذهاب إلى فرعون، فهو يسأله أن يشرح له صدره، وييسر أمره، ويحل عقدة من لسانه حتى يستطيع أن يفهمهم ما يريد، ليفهموا منه، وبعد هذه الثلاث الخاصة به عليه السلام[63] يدعو ربه ليستزيد من عامل القوة[64]، أن يجعل له وزيرا من أهله، وعلى الخصوص هارون أخوه؛ ليشد به أزره؛ ويشركه في أمره[65]، حتى يتحركا بالدعوة من موقع قوة[66]، وكي يتقوى كل منهما بالآخر على ذكر الله: تسبيحا، وذكرا، والله بصير بهم، مطلع على ما في قلوبهم[67].

فموسى عليه السلام دعا ربه في أول الأمر دعاء شاملا بشرح الصدر وتيسير الأمر، ثم أخذ يحدد ويفصل بعض ما يعينه على أمره وييسر له تمامه. وطلب أن يعينه الله بمعين من أهله، هارون أخيه، فهو يعلم عنه فصاحة اللسان وثبات الجنان وهدوء الأعصاب، وكان موسى ـ عليه السلام ـ انفعاليا حاد الطبع سريع الانفعال، فطلب إلى

ربه أن يعينه بأخيه، يشد أزره ويقويه ويتروى معه في الأمر الجليل الذي هو مقدم عليه، والأمر الجليل الذي هو مقدم عليه يحتاج إلى التسبيح الكثير والذكر الكثير والاتصال الكثير... لقد أطال موسى سؤله، وبسط حاجته، وكشف عن ضعفه، وطلب العون والتيسير والاتصال الكثير،

وربه يسمع له، وهو ضعيف في حضرته، ناداه وناجاه، فها هو ذا الكريم المنان لا يُخجل ضيفه، ولا يرد سائله، ولا يبطئ عليه بالإجابة الكاملة: ﴿**قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى**﴾ (طه 36). هكذا مرة واحدة، في كلمة واحدة، فيها إجمال يغني عن التفصيل، وفيها إنجاز، لا وعد ولا تأجيل، كل ما سألته أعطيته، أعطيته فعلا... وفيها مع الإنجاز عطف وتكريم، وإيناس بندائه باسمه: «ياموسى»، وأي تكريم أكبر من أن يذكر الكبير المتعال اسم عبد من العباد؟

وإلى هنا كفاية وفضل من التكريم والعطف والإيناس، وقد طال التجلي، وطال النجاء، وأجيب السؤل، وقضيت الحاجة، ولكن فضل الله لا خازن له، ورحمة الله لا ممسك لها، فهو يغمر عبده بمزيد من فضله وفيض من رضاه، فيستبقيه في حضريه، ويمد في نجائه وهو يذكره بسابق نعمته، ليزيده اطمئنانا وأنسا بموصول رحمته وقديم رعايته[68].

فالله يمن على موسى عليه السلام بأنه قد استجاب له، وأعطاه سُؤله، ثم يمتن الأمر عليه سبحانه، فليست هذه المرة التي أجيب سُؤلك فيها، وأمنُّ عليك، فلقد مننت عليك مرة أخرى قبل هذه المرة، وذلك فيما مضى من الزم، حينما أوحيت إلى أمك ما أوحيت من هذا الأمر العظيم العجيب، أن اقذفيه في التابوت، فاقذفيه في اليم، فليلقه اليم بالساحل، ليأخذه عدو لي وعدو له، ويمتن عليه بعد ذلك بأنه ألقى عليه محبة منه، ومعنى ذلك أنه أحبه سبحانه حبا عظيما، وجعله محبوبا لكل من يراه من ذوي القلوب السليمة، ثم أخبره عن عنايته، ورعايته به، وحفظه له[69].

قال تعالى: ﴿**اذْهَبْ أَنتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلاَ تَنِيَا فِي ذِكْرِي اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَّيِّناً لعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى**﴾ (طه 42 ـ 44).

فالقول اللين لا يثير العزة بالإثم، ولا يهيج الكبرياء الزائفة التي يعيش بها الطغاة، ومن شأنه أن يوقظ القلب فيتذكر ويخشى عاقبة الطغيان، فالله سبحانه وتعالى يأمر هارون وموسى بالذهاب إلى فرعون غير يائسين من هدايته، راجيين أن يتذكر ويخشى، فالداعية الذي ييأس من اهتداء أحد بدعوته لا يبلغها بحرارة، ولا يثبت عليها في وجه الجحود والإنكار[70].

ومما تنبغي الإشارة إليه في هذا المقام هو أن الأسلوب الأدبي في الحوار يخضع خضوعا يكاد يكون تاما لسمات الأسلوب القرآني كله، ولذا نلحظ فيه العديد من السمات، ومن هذه السمات أن القصص الذي يأتي للتنفيس والإفاضة تكون العواطف جياشة قوية، وإن تكن أميل

إلى الاستسلام، وذلك هو الأمر الذي تدفع إليه العلاقة القائمة بين الرسل والأقوام. ومن هنا تأتي الألفاظ هينة مسترسلة لتجري مع طبيعة العاطفة وما فيها من يأس واستسلام. ومن هنا نلحظ - من حين إلى آخر - وجود العنصر الفني الديني الذي أسميناه بالمناجاة، وهنا قد نلمس اختلافا في العاطفة بين المتحاورين، فيبقى المستكبرون على ما عرف عنهم من قسوة وجبروت، ويمضي الأنبياء بين بين، وإن غلبت المسالمة، وذلك لما يكمن في قلوبهم من محبة الأهل والعشيرة، ولما يبغونه من انتصار الدين، ولما يرجونه من إسعاد الأهل والعشيرة، أو إسعاد من تحمله الأرض أو تظله السماء(71)، وهذا ما رأيناه وسنراه في هذه السورة التي نحن بصدد دراستها.

وإلى هنا كان الخطاب لموسى - عليه السلام - وكان المشهد هو مشهد المناجاة في الفلاة، وهنا يطوي السياق المسافات والأبعاد والأزمان(72)، فإذا موسى وهارون معا، عند تكليف هارون بالمهمة الجديدة التي تسند مهمة أخيه، في موقف حوار ومناجاة مع الله سبحانه، وهما يعرضان - عليه - شعورهما بصعوبة المهمة الموكولة إليهما. قال تعالى: ﴿**قَالاَ رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَن يَطْغَى قَالَ لاَ تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى فَأْتِيَاهُ فَقُولاَ إِنَّا رَسُولاَ رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلاَ تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِن رَّبِّكَ وَالسلامُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّى**﴾ (طه 45 - 48).

﴿**قَالَ لاَ تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى**﴾ (طه 46). وهذا نهي لموسى وأخيه هارون - عليهما السلام - عن الخوف الذي حصل معهما من فرعون، ثم علل ذلك بقوله: ﴿**إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى**﴾. فالله تعالى لا تخفى عليه خافية وكأنه أراد أن يثبت روح الطمأنينة في نفسيهما(73).

وكان الخط الذي رسمه الله لأسلوبهما في الدعوة، هو الخط الذي يضع الكلمة في إطار المحبة بالأسلوب الهادئ، والقول اللين، لأن الهدف من ذلك هو أن تفتح الرسالة قلبه على دعوة الحق، فتذكره بالله من خلال نعم الله وآياته، وتخوفه من عذاب الله(74).

إن عليهما - في البداية - إيضاح قاعدة رسالتهما: ﴿**إِنَّا رَسُولاَ رَبِّكَ**﴾، ليشعر منذ اللحظة الأولى بأن هناك إلها هو ربه وهو رب الناس، وأنه مربوب وعبد مملوك لله، لأنه كان يدعي الربوبية... ثم إيضاح لموضوع رسالتهما: ﴿**فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلاَ تُعَذِّبْهُمْ**﴾، ففي هذه الحدود كانت رسالتهما إلى فرعون، لاستنقاذ بني إسرائيل، والعودة بهم إلى عقيدة التوحيد... ثم استشهاد على صدقهما في الرسالة: ﴿**قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكَ**﴾ تدل على صدقنا في مجيئنا إليك بأمر ربك، في هذه المهمة التي حددناها، ثم ترغيب واستمالة: ﴿**وَالسَّلامُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى**﴾، فلعله منهم يتلقى السلام ويتبع الهدى، ثم تهديد وتحذير غير مباشرين كي لا يثيرا كبرياءه وطغيانه ﴿**إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّى...**﴾ وهذا هو الأسلوب الجيد والطريقة المثلى في محاورة المكذبين والطغاة، فالعنف لا ينفع معهم، بل يزيدهم طغيانا وكفرا وعنادا وجحودا لنعم الله عليهم.

هكذا، إذن ألقى الله الطمأنينة على موسى وهارون، وهكذا رسم لهما الطريق، ودبر لهما الأمر، ليمضيا آمنين عارفين هاديين[75]، وتنتهي مهمة التكليف بالرسالة، وما دار فيها من حوار بين موسى وهارون، وبين الله سبحانه، ليبدأ في الفصل الثالث تنفيذ أوامر الله، فقد واجهاه بالدعوة، وبصفتهما الرسالية التي تعطي صلاحية التكلم معه باسم الله، وبدأ الحوار والجدال من جديد بينهما وبين فرعون الطاغية، على الشكل التالي الذي تصوره لنا الآيات الكريمة[76]: **﴿قَالَ فَمَن رَبُّكُمَا يَا مُوسَى قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الأُولَى قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لا يَضِلُّ رَبِّي وَلاَ يَنسَى الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الارْضَ مَهْداً وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلاً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجاً مِّن نَّبَاتٍ شَتَّى كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لأُوْلِي النُّهَى مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾** (طه 49 ـ 55).

﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَى﴾، إنه لا يريد أن يعترف بأن رب موسى وهارون هو ربه، كما قالا له[77]: **﴿إِنَّا رَسُولاَ رَبِّكَ﴾**، فقد تجاهل فرعون في البداية معرفة رب موسى وهارون، الذي يحملان رسالته، وحاول أن يثير السؤال أمامهما عنه، كعملية إيحائية لقومهما، بأن القضية لا تعدو أن تكون متعلقة بشخص منافس له غير معروف، وكان جواب موسى كلمة جامعة تضع المسائل في موقع الجهل الشامل بكل شيء[78]، فالله سبحانه وتعالى خاطبهما معا وأفرد بالنداء موسى[79]، وقال الزمخشري: «لأنه الأصل في النبوة، وهارون وزيره وتابعه، ويحتمل أن يحمله خبثه ودَعارته(*) على استدعاء كلام موسى دون كلام أخيه، لما عرف من فصاحة هارون والرتة في لسان موسى»[80]. واستبد موسى عليه السلام بجواب فرعون من حيث خصه بالسؤال والنداء معا، ثم أعلمه من صفات الله تعالى بالصفة التي لا شكر لفرعون فيها، ولا بوجه مجاز[81]، حيث قال تعالى: **﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾**. وهذا جواب في غاية البلاغة والبيان لاختصاره ودلالته على جميع الموجودات بأسرها[82].

قال الزمخشري: «ولله در هذا الجواب ما أخصره وما أجمعه وما أبينه لمن ألقى الذهن ونظر بعين الإنصاف وكان طالبا للحق»[83].

لما أجابه موسى بجواب مسكت، ولم يقدر فرعون على معارضته فيه[84]، انتقل وبدأ فرعون بإثارة سؤال آخر، وهو: **﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الأُولَى﴾**، ويريد من هذا السؤال صرف الأنظار عن الجواب الذي لم يستطع مواجهته بشيء يذكر، وتوجيه الانتباه نحو قضية جانبية، تخلق جوا من الإثارة التي تعكر الأجواء ضد الرسالة والرسول، وهو موضوع القرون الأولى التي كانت تسير في غير خط الإيمان[85]، فغرضه إذن الروغان عن الاعتراف بما قال موسى،

(*) قوله «يحمله خبثه ودعارته»، أي فساده وفسقه. ينظر الزمخشري، تفسير الكشاف، دار الكتاب العربي، بيروت، (دط)، (د ت)، 3/67.

وما أجابه به والحيدة والمغالطة، فأجابه موسى بأن هذا سؤال عن الغيب، وقد استأثر الله به لا يعلمه إلا هو[86].

ثم أعاد موسى الحديث عن الله وخلقه للأرض التي مهدها وسلك فيها السبل التي تجعلها صالحة للحياة، وخلق السماء التي تهب الحياة للأرض بما تنزله من ماء يبعث الخصب الذي ينتفع به الناس والأنعام، ثم لخص الدورة التي يقتطعها الإنسان في هذه الأرض، منذ بداية وجوده، إلى خروجه منها ليقف بين يدي الله. وهذه لفتة بارعة من موسى - النبي - يواجه بها فرعون بخلاف ما أراده من الهروب عن جو الإفاضة في الحديث عن الله، خشية منه أن يؤثر موسى في أفكار من حوله، الذين كانوا يستمعون إلى الحوار بترقب ولهفة، إذ لم يسبق لأحد أن واجه فرعون بمثل ما واجهه به موسى من دعوة وحوار[87].

قال تعالى: ﴿**قَالَ أَجِئْتَنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَا مُوسَى فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِثْلِهِ فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِداً لاَّ نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلاَ أَنتَ مَكَاناً سُوًى قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ الزِّينَةِ وَأَن يُحْشَرَ النَّاسُ ضُحًى**﴾ (طه 57 - 59).

وهكذا لم يمض فرعون في الجدل، لأن حجة موسى عليه السلام فيه واضحة وسلطانه فيه قوي، وهو يستمد حجته من آيات الله في الكون، ومن آياته الخاصة معه، إنما لجأ إلى اتهام موسى بالسحر الذي يجعل العصا حية تسعى، ويحيل اليد بيضاء من غير سوء. وقد كان السحر أقرب خاطر إلى فرعون؛ لأنه منتشرفي ذلك الوقت في مصر، وهاتان الآيتان أقرب في طبيعتهما إلى المعروف من السحر ... ...، ولكن آيتا موسى من صنع القدرة المبدعة المحولة للأشياء حقا، تحويلا وقتيا أو دائما.

وإذا كان كل ما يقدمه موسى هو عملا من أعمال السحر، فما أسهل الرد عليه[88]: ﴿**فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِثْلِهِ**﴾.

﴿**فَلَنَأْتِيَنَّكَ**﴾ جواب لقسم محذوف[89].

وهكذا طلب فرعون إلى موسى تحديد موعد للمباراة مع السحرة، وترك له اختيار ذلك الموعد للتحدي: ﴿**فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِداً**﴾، وشدد عليه في عدم إخلاف الموعد زيادة في التحدي ﴿**لاَّ نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلاَ أَنتَ**﴾، وأن يكون الموعد في مكان مفتوح مكشوف: ﴿**مَكَاناً سُوًى**﴾ مبالغة في التحدي!

وقبل موسى عليه السلام تحدي فرعون له؛ واختار الموعد يوم عيد من الأعياد الجامعة، يأخذ فيه الناس في مصر زينتهم، ويتجمعون في الميادين والأمكنة المكشوفة، ﴿**قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ الزِّينَةِ**﴾، وطلب أن يجمع الناس ضحى، ليكون المكان مكشوفا والوقت ضاحيا. فقابل التحدي بمثله وزاد عليه اختيار الوقت في أوضح فترة من النهار وأشدها تجمعا في يوم العيد،

لا في الصباح الباكر، حيث لا يكون الجميع قد غادروا البيوت، ولا في الظهيرة فقد يعوقهم الحر، ولا في المساء حيث يمنعهم الظلام من التجمع أو من وضوح الرؤية[90].

إن الحوار في هذه الآيات هو حوار ثنائي، جرى بين متحاورين، موسى وفرعون، وهو اتصال شخصي تم بين مرسل ومستقبل وجها لوجه. فمادة الاتصال الشخصي هي الأفكار... وتعتبر اللغة من المواد في عملية الاتصال الشخصي؛ حيث إنها الوسيلة لنقل الأفكار إلى كلمات مسموعة[91].

إن كلا من المتحاورين في هذا الحوار الثنائي بين موسى وفرعون يقوم بدور المرسل والمستقبل في آن واحد، فيتحول المرسل إلى مستقبل، كما يتحول المستقبل إلى مرسل على نحو متبادل ومتغير، فالاتصال دائري يفسح مكانا لردود أفعال المستقبل للرسالة الاتصالية ووصولها مرة أخرى إلى مرسل الرسالة فيما يسمى برجع الصدى أو التغذية المرتدة (Feed back)[92].

والحوار في هاته الآيات لازم صيغة السؤال والجواب، فالمتحاوران يتبادلان الحوار والأقوال فيما بينهما، إذن فطبيعة السؤال والجواب هي محاورة ... .، وفي مجال القصة القرآنية نجده هو الذي يبعث الحدث ويجعل المتتبع له يستعيد مكانه وزمانه الذي وضع له[93].

فالسؤال هو مفتاح الاستمرارية في الحوار، وهو الذي يدفع إلى تبادل الأقوال والآراء والأفكار بين الأطراف المتحاورة، وبذلك يتحقق مبدأ الاتصال والتواصل بين المرسلين والمستقبلين؛ فالاتصال يكفي لحدوثه إرسال من طرف واحد، وليس كذلك التواصل[94]؛ فالطرفان يتبادلان المواقع حيث يصبح المرسل مستقبلا والمستقبل مرسلا على نحو متبادل ومتغير، وبالتالي يحدث التواصل بين الطرفين.

وبعد الحوار الذي جرى بين موسى وفرعون نجد دفة الحوار وعملية السرد قد تحركتا مرة أخرى، وهذا بين فرعون والسحرة وموسى، ليقع التحاور والتساؤل بينهم، حيث ترددت التساؤلات والمحاورات من واحد إلى آخر، حيث أتى فرعون والسحرة في الموعد الذي كانوا تواعدوه، وأتى موسى أيضا بمن معه من بني إسرائيل[95]، ورأى موسى عليه السلام قبل الدخول في المباراة أن يبذل لهم النصيحة، وأن يحذرهم عاقبة الكذب والافتراء على الله، لعلهم يثوبون إلى الهدى، ويدعون التحدي بالسحر والسحر افتراء: ﴿**قَالَ لَهُم مُّوسَى وَيْلَكُمْ لاَ تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِباً فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى**﴾ (طه 61). والكلمة الصادقة تلمس بعض القلوب وتنفذ فيها، ويبدو أن هذا الذي كان؛ فقد تأثر بعض السحرة بالكلمة المخلصة، وأخذ المُصرُّون على المباراة يجادلونهم همسا خيفة أن يسمعهم موسى[96]: ﴿**فَتَنَازَعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ وَأَسَرُّوا النَّجْوَى**﴾ (طه 62). أي اختلفوا في أمر موسى فقال بعضهم: ما هذا بقول ساحر، وأخفوا ذلك عن الناس وأخذوا يتناجون سرا[97].

وجعل بعضهم يحمس بعضا، وراحوا يهيجون في المترددين الخوف من موسى وهارون، اللذين يريدان الاستيلاء على مصر وتغيير عقائد أهلها؛ مما يوجب مواجهتهما يدا واحدة

بلا تردد ولا نزاع، واليوم هو يوم المعركة الفاصلة والذي يغلب فيها الفالح الناجح: ﴿**قَالُوا إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفاً وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلَى**﴾ (طه 63 و64)، فكيف قبل فرعون أن يجادله موسى ويطاوله؟ وموسى فرد من بني إسرائيل المستعبدين المستذلين تحت قهره؟ إنها الهيبة التي ألقاها الله على موسى وهارون وهو معهما يسمع ويرى[98].

قال تعالى: ﴿**قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَن تُلْقِيَ وَإِمَّا أَن نَّكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى**﴾ (طه 65)، أي قال السحرة لموسى: «إما أن تبدأ أنت بالإلقاء أو نبدأ نحن؟ خيروه ثقة منهم بالغلبة على موسى لأنهم كانوا يعتقدون أن أحدا لا يقاومهم في هذا الميدان[99]، إنها دعوة الميدان إلى النزال، يبدو فيها التماسك وإظهار النصفة والتحدي، قال تعالى: ﴿**قَالَ بَلْ أَلْقُوا**﴾ (طه 66)، فقبل التحدي وترك لهم موسى فرصة البدء، واستبقى لنفسه الكلمة الأخيرة، ولكن ماذا؟ إنه لسحر عظيم فيما يبدو، وحركة مفاجئة ماجت بها الساحة حتى موسى: ﴿**فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَى**﴾ (طه 66 و67).

والتعبير يشي بعظمة ذلك السحر وضخامته، حتى ليوجس في نفسه خيفة موسى، ومعه ربه يسمع ويرى، وهو لا يوجس في نفسه خيفة إلا لأمر جلل ينسيه لحظة أنه الأقوى، حتى يذكره ربه بأن معه القوة الكبرى: ﴿**قُلْنَا لاَ تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ الأَعْلَى وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلاَ يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى**﴾ (طه 68 و69).

وألقى موسى، ووقعت المفاجأة الكبرى، والسياق يصور ضخامة المفاجأة بوقعها في نفوس السحرة الذين جاءوا للمباراة فهم أحرص الناس على الفوز فيها...، فالسياق يصور وقع المفاجأة في نفوسهم في صورة تحول كامل في مشاعرهم ووجدانهم، لا يسعفهم الكلام للتعبير عنه؛ ولا يكفي النطق للإفضاء به[100].

ونلتقي - في قصة موسى - بحوار السحرة مع فرعون، فقد جاء بهم من أجل أن يتحدى موسى على ما وعدهم به من المعجزة الإلهية التي وعدهم بها، كدليل على صدق رسالته. قال تعالى: ﴿**فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّداً قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى قَالَ آمَنتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلافٍ وَلأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَاباً وَأَبْقَى قَالُوا لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى إِنَّهُ مَن يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِماً فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لاَ يَمُوتُ فِيهَا وَلاَ يَحْيَى وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِناً قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ مَن تَزَكَّى**﴾ (طه 70 - 76). إن فرعون ينكر عليهم أن يؤمنوا قبل أن يأذن لهم،

كأن عملية الإيمان تحتاج إلى الإذن الفرعوني، كما يحتاج إليها أي عمل آخر، يتعلق بقضايا الإدارة والحياة.

ولم يفلح تهديد فرعون لهم، في جعلهم يتراجعون عن موقفهم، بل وقفوا موقف اللامبالاة بكل صرخات التشنج التي يطلقها فرعون، ليقولوا له بكل قوة: إننا لن نؤثرك على ما شاهدناه من البينات على الحق، فافعل ما تريد، فليس أمامك إلا أن تقضي علينا، ولن يشقينا ذلك، بل يسعدنا؛ لأننا سنحصل على السعادة، في الفوز بالشهادة في سبيل الله[101].

وأهم السحرة الذين آمنوا بربهم أن يقفوا من الطاغية موقف المعلم المستعلي **﴿إِنَّهُ مَن يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِماً فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لاَ يَمُوتُ فِيهَا وَلاَ يَحْيَى وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِناً قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُوْلَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ مَن تَزَكَّى﴾** (طه 74 ـ 76). وهزأت القلوب المؤمنة بتهديد الطغيان الجائر، وواجهته بكلمة الإيمان القوية، وباستعلاء الإيمان الواثق، وبرجاء الإيمان العميق[102].

إنه الموقف الرائع، والنموذج العظيم، للإيمان الصامد أمام الكفر الطاغي، في أروع صورة للصراع الدامي، بين قوى الكفر والطغيان، وبين قوى الحق والإيمان[103].

إن تلاحم التصريحات، في هذا الحوار، قد فرض العقيدة بمفهومها الصحيح، من خلال جدال بين فاعلين متعارضين النبي (موسى)/ فرعون، في موقف منزعه المنطقي واضح[104]. إن هذا التواصل بين الأطراف المتحاورة المشكلة من (موسى وفرعون) و(موسى والسحرة) و(فرعون والسحرة) هو حوار مشكل من طرفين متحاورين، فالأول يبادر الكلام من أجل التواصل مع الآخر، ويمثل بداية الحوار، والطرف الآخر يرد عليه ويتفاعل معه، ويشاركه في الحوار؛ فالمتلقي لم يعد سلبيا يقتصر دوره على التلقي، بل أصبح متلقيا إيجابيا يتلقى ما يتلقاه ويفكر فيه، ثم يرد ويناقش ويفند ويدعم، لينتقل ـ بذلك ـ من موقع التلقي إلى موقع الإرسال، وينتقل المرسل ـ بالتالي ـ من موقع الإرسال إلى موقع التلقي، فالطرفان يتبادلان فيما بينهما المواقع، فكل طرف يحاول تفهم أبعاد الشخصية التي يتعامل معها ويسعى إلى تكوين علاقة معها، إذن فالعلاقة بين المرسل والمستقبل ليست رأسية، فبحكم إيجابية المتلقي فهو يقف في درجة موازية لدرجة المرسل، فالعلاقة بينهما أفقية، فالاتصال الذي دار بين موسى وفرعون، وبين موسى والسحرة، وبين فرعون والسحرة، يعرف باتصال المواجهة أو الاتصال الشخصي. وهو اتصال مباشر يتم وجها لوجه بين شخصين أو أكثر، حيث يمكن فيه أن نستخدم حواسنا الخمس، ويتيح هذا الاتصال التفاعل بين هؤلاء الأشخاص[105]، وهناك شبه إجماع على أن أهم ما يميز الاتصال المواجهي عن غيره من عمليات الاتصال، هي فرصة الحصول على رجع الصدى (Feed back) أثناء العملية الاتصالية، أضف إلى هذا أن الاتصال المواجهي يتضمن بداخله مستويين من الاتصال: اتصال مواجهي فردي، واتصال مواجهي

جمعي، ويقصد به ذلك الاتصال الذي يحدث بين فرد وآخر، أو فرد وآخرين[106]، مثلما هو في الحوار الذي دار بين موسى وفرعون، وبين موسى والسحرة. والاتصال الشخصي أفضل أشكال الاتصال؛ إذ يوفر للمتصلِ فرصة التعرف الفوري والمباشر على مدى فعالية رسالته أو تأثيرها في المتلقي (المتصَل به)، ومن ثم يصبح المتصل قادرا على تعديل رسالته، وتوجيهها، بحيث تصبح أكثر فاعلية أو إقناعا[107].

وبعد مشهد النصر والنجاة؛ نجاة موسى مع بني إسرائيل من فرعون وجنوده الذين غرقوا في البحر، ننتقل إلى مشهد المناجاة الثانية إلى جانب الطور الأيمن، لقد واعد الله موسى عليه السلام على الجبل ميعادا ضربه له ليلقاه بعد أربعين يوما؛ لتلقي التكاليف: تكاليف النصر بعد الهزيمة، وللنصر تكاليفه، وللعقيدة تكاليفها، ولا بد من تهيؤ نفسي واستعداد للتلقي. وصعد موسى إلى الجبل وترك قومه في أسفله، وترك عليهم هارون نائبا عنه، لقد غلب الشوق على موسى إلى مناجاة ربه، والوقوف بين يديه، وقد ذاق حلاوتها من قبل، فهو إليها مشتاق عجول، ووقف في حضرة مولاه، وهو لا يعلم ما وراءه، ولا ما أحدث القوم بعده؛ حين تركهم في أسفل الجبل. وهنا ينبئه ربه بما كان خلفه، فلنشهد المشهد ولنسمع الحوار: ﴿**وَمَا أَعْجَلَكَ عَن قَوْمِكَ يَا مُوسَى قَالَ هُمْ أُولاَء عَلَى أَثَرِي وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِن بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ**﴾ (طه 83 ـ 85)، وهكذا فوجئ موسى بأنه عجلان إلى ربه، بعدما تهيأ واستعد أربعين يوما، ليلقاه ويتلقى منه التوجيه الذي يقيم عليه حياة بني إسرائيل الجديدة[108].

﴿**وَمَا أَعْجَلَكَ**﴾ سؤال عن سبب العجلة، تضمن تأخر قومه عنه، فأجاب مشيرا إليهم، لقربهم منه، أنهم على أثره جائين للموعد، وذلك على ما كان عهد إليهم أن يجيئوا للموعد[109].

اعتذر موسى أولا، ثم بين السبب الذي حمله على العجلة، وهو الشوق إلى مناجاة الله ابتغاء لرضائه، وهو ما تضمنه قوله: ﴿**وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى**﴾.

قال تعالى: ﴿**قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِن بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ**﴾ (طه 85)، فلما ترك موسى بني إسرائيل في رعاية أخيه هارون، وأمره أن يتعهدهم بالإقامة على طاعة الله، وكان أول ابتلاء لهم هو ابتلاؤهم بالعجل الذي صنعه السامري، الذي دعاهم إلى عبادته... وكانت تلك الفتنة وقعت لهم بعد خروج موسى من عندهم بعشرين يوما[110].

وينهي السياق موقف المناجاة هنا على عجل ويطويه، ليصور انفعال موسى عليه السلام مما علم من أمر الفتنة، ومسارعته بالعودة، وفي نفسه حزن وغضب، على القوم الذين أنقذهم الله على يديه من الاستعباد والذل في ظل الوثنية... ولم يذكر هنا ما أخبر الله به موسى من تفصيلات الفتنة، استعجالا في عرض موقف العودة إلى قومه،

ولكن السياق يشي بهذه التفصيلات، فلقد عاد موسى غضبانا أسفا يوبخ قومه ويؤنب أخاه[111]، قال تعالى: ﴿**فَرَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفاً قَالَ يَا قَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعْداً حَسَناً أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدتُّمْ أَن يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَخْلَفْتُم مَّوْعِدِي قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلْكِنَا وَلَكِنَّا حُمِّلْنَا أَوْزَاراً مِّن زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَّهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ أَفَلا يَرَوْنَ أَلاَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلاً وَلاَ يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرّاً وَلاَ نَفْعاً وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِن قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنتُم بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي قَالُوا لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى**﴾ (طه 86 ـ 91).

كان هارون هو خليفة أخيه على بني إسرائيل؛ فوقف في هذا الأمر موقف المرشد الناصح: ﴿**وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِن قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنتُم بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي قَالُوا لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى**﴾.

وما كان لهارون أن يفعل أكثر من هذا، فقد أدى النصيحة لقومه، لكن القوم في لجاج وعناد[112]، هذه هي الفتنة يكشف السياق عنها في مواجهة موسى بقومه؛ وقد أخر كشفها عن موقف المناجاة، واحتفظ بتفصيلاتها لتظهر في مشهد التحقيق الذي يقوم به موسى[113].

لقد رجع موسى من الطور... وأخذ التوراة غضبان شديد الحزن على ما صنع قومه من عبادة العجل[114]، حيث وجد قومه عاكفين على عجل من الذهب له خوار يقولون: هذا إلهكم وإله موسى، وقد نسي موسى فذهب يطلب ربه على الجبل وربه هنا حاضر!

فراح موسى يسألهم في حزن وغضب[115]: ﴿**يَا قَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعْداً حَسَناً**﴾. والاستفهام للتوبيخ[116]، وقد وعدهم الله بالنصر ودخول الأرض المقدسة في ظل التوحيد، ولم يمض على هذا الوعد وإنجاز مقدماته طويل وقت، ويؤنبهم في استنكار: ﴿**أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدتُّمْ أَن يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّكُمْ**﴾، أي هل طال عليكم الزمن؟ أم تعمدتم حلول الغضب ﴿**فَأَخْلَفْتُم مَّوْعِدِي**﴾، وقد تواعدنا على أن تبقوا على عهدي حتى أعود إليكم، لا تغيرون في عقيدتكم ولا منهجكم بغير أمري؟

عندئذ يعتذرون بذلك العذر العجيب، الذي يكشف عن أثر الاستعباد الطويل، والتخلخل النفسي والسخف العقلي[117]: ﴿**قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلْكِنَا**﴾. أي ما أخلفنا العهد بطاقتنا وإرادتنا واختيارنا بل كنا مكرهين ﴿**وَلَكِنَّا حُمِّلْنَا أَوْزَاراً مِّن زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا**﴾، أي حملنا أثقالا وأحمالا من حلي آل فرعون فطرحناها في النار بأمر السامري. قال مجاهد: أوزارا: أثقالا، وهي الحلي التي استعاروها من آل فرعون... ... قال تعالى ردا عليهم وبيانا لسخافة عقولهم في عبادة العجل ﴿**أَفَلا يَرَوْنَ أَلاَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلاً وَلاَ يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرّاً وَلاَ نَفْعاً**﴾ (طه 89). والاستفهام للتوبيخ والتقريع[118].

وغير ذلك كله لقد نصح لهم هارون، وهو نبيهم كذلك، والنائب عن نبيهم المنقذ، ونبههم إلى أن هذا ابتلاء. قال لا: ﴿**يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنتُم بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي**﴾ (طه 90). ونصحهم هارون باتباعه وطاعته، كما تواعدوا مع موسى، وهو عائد إليهم بعد ميعاده مع ربه على الجبل، ولكنهم بدلا من الاستجابة له التووا وتملصوا من نصح، ومن عهدهم لنبيهم بطاعته، و﴿**قَالُوا لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى**﴾ (طه 91).

رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا؛ فسمع منهم حجتهم التي تكشف عن مدى ما أصاب نفوسهم من تخلخل، وأصاب تفكيرهم من فساد، فالتفت إلى أخيه وهو في فورة الغضب، يأخذ بشعر رأسه وبلحيته في انفعال وثورة[119].

إن حركة اليد وهيئتها تملك نظاما دلاليا يتواصلوا به الناس، فاليد تستطيع أن تنطق - إذا صح التعبير - بعشرات المعاني مثل النداء، والطلب والقبول والرفض، والتهديد والوعيد، والمصافحة عند اللقاء، والتوديع عند الفراق، وتؤدي أصابع اليد منفردة ومجتمعة دورا مهما في تحديد هذه المعاني[120].

إن حركة اليد وهيئتها تملك نظاما دلاليا يتواصل به الناس، فنجد قبض المتكلم على شعر من يتواصل معه وجره إليه في مواقف التوتر والشجار له دلالة معينة، ومثال ذلك ما ورد في تفسير البحر المحيط أن موسى - عليه السلام - كان شديد الغضب لله ولدينه، ولما رأى قومه عبدوا عجلا من دون الله بعدما شاهدوا من الآيات العظام، لم يتمالك أن أقبل على أخيه قابضا على شعر رأسه، وكان كثير الشعر، وعلى شعر وجهه يجره إليه[121]، قال تعالى: ﴿**قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلاَّ تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي**﴾ (طه 92 و93).

يؤنبه على تركهم يعبدون العجل، من دون أن يبطل عبادته، اتباعا لأمر موسى عليه السلام بألا يحدث أمرا بعده، ولا يسمح بإحداث أمر، ويستنكر عليه عدم تنفيذه، فهل كان ذلك عصيانا لأمره؟

وقد قرر السياق ما كان من موقف هارون، فهو يطلع أخاه عليه، محاولا أن يهدئ من غضبه، باستجاشة عاطفة الرحم في نفسه[122]، قال تعالى: ﴿**قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ لاَ تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلاَ بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي**﴾ (طه 94).

هذا اعتذار من هارون عند موسى، وقد ترقق له بذكر الأم مع أنه شقيقه لأبويه، لأن ذكر الأم هنا أرق وأبلغ، أي في الحنو والعطف[123].

أي قال له هارون استعطافا وترقيقا: يا ابن أمي - أي يا أخي - لا تأخذ بلحيتي ولا بشعر رأسي[124]، وهكذا نجد هارون أهدأ أعصابا وأملك لانفعاله من موسى، فهو يلمس في مشاعره

نقطة حساسة، ويجيء إليه من ناحية الرحم، وهي أشد حساسية، ويبدي عذره ويعرض له وجهة نظره في صورة الطاعة لأمره وفق تقديره؛ وأنه خشي إن هو عالج الأمر بالعنف أن يتفرق بنو إسرائيل شيعا، بعضها مع العجل، وبعضها مع نصيحة هارون، وقد أمره بأن يحافظ على بني إسرائيل ولا يحدث فيهم أمرا[125].

ولما اعتذر له أخوه رجع موسى إلى مخاطبة الذي أوقعهم في الضلال وهو السامري[126]، وعندئذ يتجه موسى بغضبه وانفعاله إلى السامري صاحب الفتنة من أساسها، إنما لم يتوجه إليه منذ البدء، لأن القوم هم المسؤولون ألا يتبعوا كل ناعق، وهارون هو المسؤول أن يحول بينهم وبين اتباعه إذا هموا بذلك، وهو قائدهم المؤتمن عليهم، فأما السامري فذنبه يجيء متأخرا لأنه لم يفتنهم بالقوة، ولم يضرب على عقولهم، إنما أغواهم فغووا، وكانوا يملكون أن يثبتوا على هدى نبيهم الأول ونصح نبيهم الثاني، فالتبعة عليهم أولا وعلى راعيهم بعد ذلك، ثم على صاحب الفتنة والغواية أخيرا.

اتجه موسى إلى السامري ﴿**قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ**﴾ (طه 95). أي ما شأنك وما قصتك، وهذه الصيغة تشير إلى جسامة الأمر، وعظم الفعلة[127]، قال تعالى: ﴿**قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي**﴾ (طه 96). والتقدير أن موسى لما أقبل على السامري باللوم والمسألة عن الأمر الذي دعاه إلى إضلال القوم في العجل، ﴿**قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ**﴾، أي عرفت أن الذي أنتم عليه ليس بحق[128].

وهذا عذر من السامري وتملص من تبعة ما حدث، وأنه هو صنع العجل من الذهب، وأنه صنعه بطريقة تجعل الريح تصوت في فراغه فتحدث صوتا كالخوار، ثم قال حكاية أثر الرسول يبرر بها موقفه، ويرجع الأمر إلى فطنته إلى أثر الرسول! وعلى أي حال فقد أعلنه موسى عليه السلام بالطرد من جماعة بني إسرائيل مدة حياته، ووكل أمره بعد ذلك إلى الله، وواجهه بعنف في أمر إلهه الذي صنعه بيده، ليرى قومه بالدليل المادي أنه ليس إلها، فهو لا يحمي صانعه، ولا يدفع عن نفسه[129].

قال تعالى: ﴿**قَالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَن تَقُولَ لا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِداً لَّنْ تُخْلَفَهُ وَانظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفاً لَّنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفاً**﴾ (طه 97). أي قال موسى للسامري: عقوبتك في الدنيا ألاَّ تمسَّ أحدا ولا يمسَّك أحد (عقوبة العزل). قال الحسن: جعل الله عقوبة السامري ألا يماسَّ الناسَ ولا يمسّوه عقوبة له في الدنيا، كأن الله عز وجل شدَّد عليه المحنة. أما الموعد الآخر فهو موعد العذاب في الآخرة الذي لن يتخلَّف[130].

وفي حنق وعنف وبخ موسى عليه السلام السامري بما أراد أن يفعل بالعجل الذي اتخذه إلها من الاستطالة عليه بتغيير هيئته، فواجهه بقوله: ﴿**وَانظُرْ إِلَى إِلَهِكَ**﴾ وخاطبه وحده

إذ كان هو رأس الضلال... وأقسم ﴿لَّنُحَرِّقَنَّهُ﴾، وهو أعظم فساد الصورة ﴿ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ﴾، حتى تتفرق أجزاؤه فلا يجتمع[131].

والعنف إحدى سمات موسى عليه السلام، وهو هنا غضبه لله ولدين الله، حيث يستحب العنف وتحسن الشدة[132].

ولما فرغ موسى من إبطال ما عمله السامري عاد إلى بيان الدين الحق فقال[133]: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً﴾ (طه 98). وينتهي بهذا الإعلان هذا القدر من قصة موسى في هذه السورة، تتجلى فيه رحمة الله ورعايته بحملة دعوته وعباده، حتى عندما يبتلون فيخطئون، ولا يزيد السياق شيئا من مراحل القصة بعد هذا، لأنه بعد ذلك يقع العذاب على بني إسرائيل بما يرتكبون من آثام وفساد وطغيان، وجو السورة هو جو الرحمة والرعاية بالمختارين، فلا حاجة إلى عرض مشاهد أخرى من القصة في هذا الجو الظليل[134].

وطبيعي ألا يسجل القرآن الكريم كل مراحل الحوار تسجيلا كاملا كما تسجله أدوات التسجيل، فذلك مما لا تقبله بلاغة القرآن، ولا يحتمله إيجازه وإعجازه، وإنما يمسك القرآن من الموقف الحواري بالعناصر الحية منه، وبالمشاهد البارزة فيه، مما من شأنه أن يجلي الموقف ويحدد معالمه، ويكشف حقيقته، ثم يكون للناظر بعد ذلك أن يملأ الفراغات ويلونها بما يسعفه به إدراكه، ويمده به خياله[135]؛ فالمتأمل يجد مجموعة من جوانب الحوار في السورة، التي تكشف له عن شخصيات المتحاورين، وعن الأساليب المستخدمة لزرع التأثير في المخاطَبين وكيف تسير في خط الإقناع، حتى تحدث وقعا عميقا. والسورة المدروسة تمثل نموذجا للحوار الذي «نجد فيه القرآن يذهب بالأسلوب الحواري كل مذهب، ويلونه ألوانا مختلفة، وفق مقتضى الحال، وداعية المقام»[136].

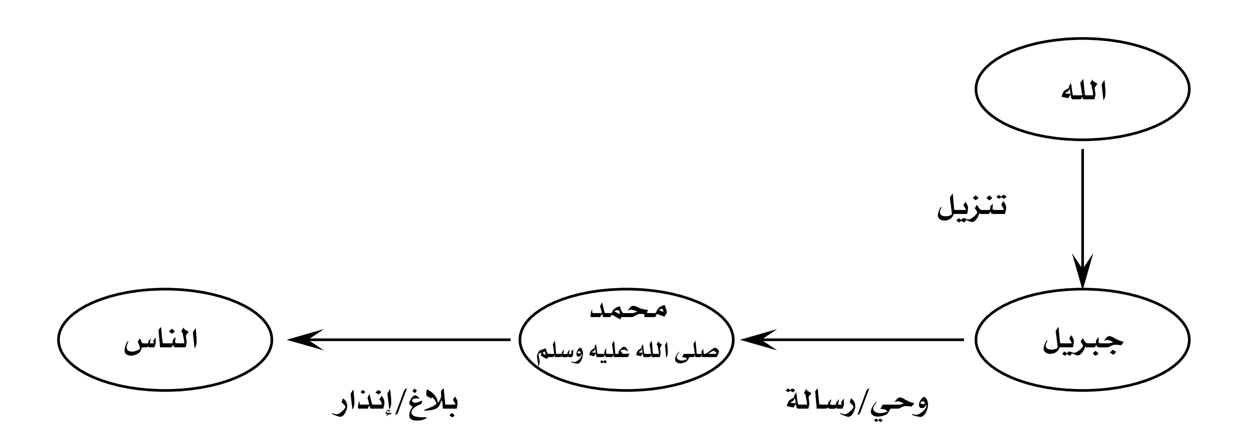
وما نلحظه في الحوار الذي دار بين الأطراف المتحاورة في هذه السورة أن كل جملة يجيء ترتيبها على مراتب متمايزة، كل مرتبة منها تشهد ظهورا مختلفا لذات المتكلم، وقد لا يحصِّل المخاطب الفائدة إلا بمرتبة واحدة فيها، مما يترتب على هذا أن الخطاب «التحاوري» بنيان من طبقات تتعدد بتعددها ذوات المتحاور، وتختلف باختلافها وظائفه الخطابية[137].

وصفوة القول: فالحوار هو العنصر المهم البارز في السورة، فهو يعطي صبغة مغايرة تضفي على العمل روحا وحركة ديناميكية.

أضف إلى هذا تعدد واختلاف طرق وأشكال التواصل، وتعدد الأطراف المتحاورة كذلك، فقد يكون حوارا ثنائيا بين مخاطِب ومخاطَب، مثل المناجاة التي كانت بين موسى والله سبحانه وتعالى، والحوار الذي دار بين موسى وفرعون، وكذلك بين موسى والسامري. وقد يكون بين مخاطِب ومخاطَبين اثنين مثل الحوار الذي كان بين الله عز وجل وبين هارون وموسى. وقد

يكون بين جماعة (مخاطبين) ومفرد (مخاطب)، مثل الحوار الذي جرى بين موسى والسحرة، وبين فرعون والسحرة.

وهذه العلاقة يمكن أن تصدر عن مخاطِب إلى مخاطَبين، أو على العكس. وبهذا تكون السورة قد جسدت شكلين من أشكال الحوار في القرآن الكريم، الشكل الأول هو المناجاة التي كانت بين موسى والله سبحانه تعالى، والشكل الثاني هو الحوار الذي دار بين الأشخاص، سواء أكان حوارا ثنائيا أم حوارا بين طرفين اثنين وطرف آخر، أم حوارا بين طرف وجماعة من طرف آخر.



الهوامش

1 سليمان عشراتي، الخطاب القرآني... مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د ط)، 1998، ص 65.
2 محمود تيمور، القصة في الأدب العربي وبحوث أخرى، منشورات المكتبة العصرية صيدا وبيروت، (دط)، (دت)، ص 5 ـ 7.
3 سليمان عشراتي، الخطاب القرآني... مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، ص 65 و66.
4 محمود تيمور، القصة في الأدب العربي وبحوث أخرى، ص 12.
5 سليمان عشراتي، الخطاب القرآني... مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، ص 66 و67.
6 محمد كشاش، صناعة الكلام كيفية اكتساب مستحسن الخطاب ومسكت الجواب في ضوء الأساليب التربوية، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2000، ص 30 و31.
7 سليمان عشراتي، الخطاب القرآني... مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، ص 67.
8 محمد الدالي، الوحدة الفنية في القصة القرآنية، ط1، 1993، ص 18.
9 العرابي لخضر، مفهوم القصة القرآنية وأغراضها عند السابقين والمعاصرين، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، (د ط)، (دت)، ص 19.
10 خالد أحمد أبو جندي، الجانب الفني في القصة القرآنية، منهجها وأسس بنائها، (نظرية بناء القصة الفنية في القرآن الكريم)، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، (دط)، (دت)، ص 132.
11 سليمان عشراتي، الخطاب القرآني... مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، ص 69.
12 العرابي لخضر، مفهوم القصة القرآنية وأغراضها عند السابقين والمعاصرين، ص 23.
13 عبدالكريم الخطيب، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه مع دراسة تطبيقية لقصتي آدم ويوسف، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، (دط)، (دت)، ص 142.
14 المرجع نفسه، ص 72و73.
15 العرابي لخضر، مفهوم القصة القرآنية وأغراضها عند السابقين والمعاصرين، ص 24.
16 عبدالكريم الخطيب، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه مع دراسة تطبيقية لقصتي آدم ويوسف، ص 73.
17 العرابي لخضر، مفهوم القصة القرآنية وأغراضها عند السابقين والمعاصرين، ص 25و26.
18 عبدالكريم الخطيب، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه مع دراسة تطبيقية لقصتي آدم ويوسف، ص 80.
19 العرابي لخضر، مفهوم القصة القرآنية وأغراضها عند السابقين والمعاصرين، ص 26.
20 عبدالكريم الخطيب، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه مع دراسة تطبيقية لقصتي آدم ويوسف، ص 81.
21 محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن قواعده. أساليبه، معطياته، دار المنصوري للنشر، قسنطينة، (دط)، (دت)، 2/17، 18.
22 ينظر المرجع السابق، 18و91/2.
23 محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 3، 1965، ص 301 و302.
24 سليمان عشراتي، الخطاب القرآني... مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، ص 186.
25 محمد الدالي، الوحدة الفنية في القصة القرآنية، ص 245.
26 سليمان عشراتي، الخطاب القرآني... مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، ص 185.
27 بكري شيخ أمين، التعبير الفني في القرآن، دار الشروق، بيروت، ط3، 1979، ص 323.

28 سليمان عشراتي، الخطاب القرآني... مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، ص 181.
29 المرجع نفسه، ص 184.
30 محمد الدالي، الوحدة الفنية في القصة القرآنية، ص 245.
31 محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ص 303.
32 سليمان عشراتي، الخطاب القرآني... مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، ص 185.
33 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص... دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط6، 2005، ص 24.
34 المرجع نفسه، ص 31 و32.
35 عبدالجليل مرتاض، اللغة والتواصل (اقترابات لسانية للتواصلين: الشفهي والكتابي)، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، (دط)، 2003، ص 41.
36 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص... دراسة في علوم القرآن، ص 59.
37 المرجع نفسه، ص 56 و57.
38 محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، دار الضياء، قسنطينة، ط 5، 1990، 229 / 2.
39 سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط12، 1986، 16/2326.
40 محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، 2/229.
41 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2326، 2327.
42 محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، 2/229.
43 المرجع نفسه، 2/229، 230.
44 فضل حسن عباس، القصص القرآني... إيحاؤه ونفحاته، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، (دط)، (دت)، ص 227.
45 سليمان عشراتي، الخطاب القرآني... مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، ص 91.
46 المرجع نفسه، ص 185.
47 فضل حسن عباس، القصص القرآني... إيحاؤه ونفحاته، ص 224.
48 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، 6/215.
49 محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، 2/231.
50 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2329، 2330.
51 المرجع نفسه، 16/2332.
52 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 6/220.
53 محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، 2/232.
54 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2332.
55 محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، 2/232.
56 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 6/220.
57 محمود السيد حسن، روائع الإعجاز في القصص القرآني... دراسة في خصائص الأسلوب القصصي المعجز، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ط2، 2003، ص 366و367.

58 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2332.
59 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 6/221.
60 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2332.
61 محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، 2/233.
62 محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن... قواعده، أساليبه، معطياته، 2/65، 66.
63 فضل حسن عباس، القصص القرآني... إيحاؤه ونفحاته، ص 235.
64 محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن... قواعده، أساليبه، معطياته، 2/66.
65 فضل حسن عباس، القصص القرآني... إيحاؤه ونفحاته، ص 235.
66 محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن... قواعده، أساليبه، معطياته، 2/66.
67 فضل حسن عباس، القصص القرآني إيحاؤه ونفحاته، ص 235.
68 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2333، 2334.
69 فضل حسن عباس، القصص القرآني إيحاؤه ونفحاته، ص 235.
70 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2336.
71 محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ص 304 و305.
72 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2336.
73 محمود السيد حسن، روائع الإعجاز في القصص القرآني... دراسة في خصائص الأسلوب القصصي المعجز، 306.
74 محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن... قواعده، أساليبه، معطياته، 2/67.
75 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2337.
76 محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن... قواعده، أساليبه، معطياته، 2/68.
77 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2337.
78 محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن... قواعده، أساليبه، معطياته، 2/69.
79 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 6/232.
80 الزمخشري، تفسير الكشاف، 3/67.
81 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 6/232.
82 محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، 2/237.
83 الزمخشري، تفسير الكشاف، 3/67.
84 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 6/232.
85 محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن... قواعده، أساليبه، معطياته، 2/69.
86 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 6/232، 233.
87 محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن... قواعده، أساليبه، معطياته، 2/69 و70.
88 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2340.
89 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 6/235.
90 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2340.
91 جمال محمد أبو شنب، نظريات الاتصال والإعلام... المفاهيم، المداخل النظرية، القضايا، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، (د ط)، 2006، ص 199.

92 سامية محمد جابر، نعمات أحمد عتمان، الاتصال والإعلام... تكنولوجيا المعلومات، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، (دط)، 2003، ص 393.
93 محمد موسوني، السؤال والجواب... دراسة نحوية، وبلاغية، وقرآنية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د ط)، 2004، ص 79.
94 سمير شريف استيتية، اللسانيات المجال، والوظيفة، والمنهج، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2005، ص 676.
95 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 6/237.
96 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2341.
97 محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، 2/238.
98 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2341.
99 محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، 2/239.
100 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2342.
101 محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن... قواعده، أساليبه، معطياته، 2/ 72، 75.
102 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2343.
103 محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن... قواعده، أساليبه، معطياته، 2/ 76.
104 سليمان عشراتي، الخطاب القرآني... مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، ص 189.
105 صالح خليل أبو أصبع، العلاقات العامة والاتصال الإنساني، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1998، ص16.
106 سامية محمد جابر، نعمات أحمد عتمان، الاتصال والإعلام تكنولوجيا المعلومات، ص 396.
107 صالح خليل أبو أصبع، العلاقات العامة والاتصال الإنساني، ص 16.
108 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2346.
109 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 6/247، 248.
110 ينظر محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، 2/243.
111 سيد قطب، في ظلال القرآن، 2347/ 16.
112 عبدالكريم الخطيب، القصص القرآني في منطوقة ومفهومه مع دراسة تطبيقية لقصتي آدم ويوسف، ص 138.
113 سيد قطب، في ظلال القرآن، 2347/ 16.
114 محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، 2/243.
115 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2347.
116 محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، 2/244.
117 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2347.
118 محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، 2/244.
119 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2348.
120 كريم زكي حسام الدين، الإشارات الجسمية دراسة لغوية لظاهرة استعمال أعضاء الجسم في التواصل، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 2001، ص 78.
121 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 6/254.

122 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2348.
123 محمود السيد حسن، روائع الإعجاز في القصص القرآني... دراسة في خصائص الأسلوب القصصي المعجز، ص 307.
124 محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، 245 /2.
125 سيد قطب، في ظلال القرآن، 2348 /16.
126 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 6/254.
127 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2348، 2349.
128 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 6/255.
129 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2349.
130 محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، 245 /2، 246.
131 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 6/256.
132 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2349.
133 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 6/257.
134 سيد قطب، في ظلال القرآن، 16/2349.
135 عبدالكريم الخطيب، القصص القرآني في منطوقة ومفهومه مع دراسة تطبيقية لقصتي آدم ويوسف، ص 140.
136 المرجع نفسه، ص 124.
137 طه عبدالرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 53.

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 40 يوليو - سبتمبر 2011

التقانة . . مقاربة ثقافية واجتماعية

د. نور الدين شيخ عبيد (*)

تهدف هذه الدراسة إلى مقاربة التقانة من منظور ثقافي واجتماعي، محاولة شد الانتباه إلى العلاقة بين التقانة والثقافة والمجتمع والتأثيرات المتبادلة، وذلك لما للتقانة من تأثير حاليا في معظم جوانب الحياة، حتى أصبحت جزءا من الثقافة المعاصرة.

وكما هو بيِّن لنا جميعا فإن التقانة تتطور اليوم بإيقاعات متسارعة، فارضة في كل مرة واقعا جديدا يضطرنا إلى مراجعة نظرتنا إلى العالم المحيط بنا ولمواقفنا منه. فما تفرضه تقانة الاتصالات والمعلومات من تغير، ليس فقط في جانب الاتصال وتراسل المعلومات، وإنما في نمط العلاقات هو مثال يستشعره كل من يستخدم هذه التقانة. ولا أدل على ذلك من علاقة المصارف بزبائنها التي أصبحت افتراضية في بعض مصارف الدول المتقدمة في كل ما يتصل بذلك من تلبية طلبات الزبائن أو التفاعل معهم، وكذلك علاقة الموظفين ببعضهم وبمرؤوسيهم التي تجري عبر حواسيبهم. وكذلك تنحو بعض عمليات التعليم والتعلم لتجري من بعد، تغيب فيها لغة الحركة والإيماءات وما تضيفه من تعزيز أو تهميش للأفكار التي يعرضها المُعلِّم أو المُحاضر، وكذلك التراسل والتواصل بين الناس الذي اتسعت حدوده وسرعته إلى درجة لم تكن متوقعة إطلاقا قبل عشرين سنة.

لنتذكر أيضا أن التاريخ الإنساني قُسِّم إلى عصور وفق التقانة السائدة، بدءا من العصر الحجري والعصر البرونزي والعصر الحديدي... إلخ، حتى وصلنا اليوم إلى عصر المعلومات. وفي كل مرة تطورت التقانة وفق معارف الإنسان، كانت في البداية تلبية لحاجة مباشرة. أما في الزمن الحاضر، فهي حصيلة ونتاج المعرفة، تتطور بها مثلما أن المعرفة تتطور حاليا أيضا بفضل التقانة، وهي ليست بالضرورة تلبية لحاجة مباشرة. والمعرفة والتقانة سارتا

(*) باحث في تكنولوجيا المعلومات - سورية.

بالإنسان مسارات باهرة، ولكنهما وضعتاه أمام مخاطر كبيرة في الوقت نفسه. لقد عانى الإنسان القديم قلقَ البقاء بسبب ندرة الطعام والمرض والهلاك، ومن كوارث الطبيعة بكل ما تتضمن، وهو اليوم يعاني قلقا مماثلا لأسباب مختلفة، تقف وراءها المعرفة والتقانة أولا. فلا تقدم اليوم بلا معرفة وتقانة، ولكنهما يهددان الوجود الإنساني في الآن ذاته! فأدوات الحروب، من بيولوجية ونووية، والصناعات ومنتجاتها وأثرها البيئي المدمر يمثل كوابيس للبشرية مجتمعة.

طور الإنسان تقاناته الأولى لتساعده في كفاحه الطويل على التغلب على مصاعب الحياة، فكان اكتشافه النار، واختراعه الكلام والكتابة والعدّ، وتعلم الحصول على قوته. إثر ذلك جاء العلم، بعد آلاف السنين من البداية الأولى، يقدم ما توصل إليه. وأصبح العيش بلا العلم متمثلا في تقانة غير ممكن، فهل يمكن العيش اليوم بلا كهرباء ومواصلات واتصالات؟ وأضحى الإنسان محاطا بالتقانة من أول يوم في حياته، وبذلك فرضت التقانة نفسها باعتبارها أداة الحياة اليومية، ومن ثم أضحت جزءا من الثقافة. والتقانة اليوم، بكل ما تؤثر في الثقافة، أصبحت ثقافة بحد ذاتها، ينظر إليها عموما، على أنها غير إنسانية، بمعنى أنها لا تملك ما يملكه الإنسان من إمكانات إبداعية، فالذكاء الصنعي ليس قادرا على مجاراة الذكاء الإنساني، ومن أن لها جانبا وحشيا لا غنى عنه، فالطرقات أقيمت على حساب الغابات، والسيارات لوثت الجو، ومن ثم فهي لا تقابل دائما بالترحاب من كل فئات المجتمعات، وكل الفئات في المجتمع الواحد والثقافة الواحدة، بما تشتمل عليه من مستخدمين ومستهلكين وقيم.

والتصورات المهيمنة على التقانة توحي بأنها (التقانة) أداة هامدة لا تقوم بدور فاعل، وبأنها لا تخضع للسيطرة، بالمعنى الواسع للكلمة، وهي غير ذلك إن أخذنا تقانة الاتصالات والمعلومات مثالا على ذلك. وعلى الرغم من أنها أصبحت حاضرة في حياتنا فإننا نتصور أنه يجب ألا تكون لها علاقة بثقافتنا، أي أننا لا نحبذ أن يكون لها أي تأثير فيها، ولكن هل هذا ممكن؟ فالتقانة هي الوسط الذي نتحرك فيه ونحن محاطون بالتقانات أينما توجهنا، وبهذا أصبحت قوة مهيمنة في تشكيلها للقيم والنواظم والتوقعات التي تبني أفعالنا وأفكارنا ومقاصدنا المجتمعية. وبهذا المعنى فإن ثقافة الدول المتقدمة، الكثيفة الاعتماد على التقانة، هي ثقافة تقانية صرفة. وعلى حد قول بيجكر[1]، صاحب نظرية «البناء الاجتماعي للتقانة»، «فإننا نعيش في ثقافة تقانية، أي في ثقافة متأثرة بالعلم والتقانة الحديثين. ومن ثم فليس من الممكن - بسهولة - فهم ثقافة العالم المتقدم المعاصر من دون أخذ دور العلم والتقانة في الحسبان». وعليه فيمكن القول إن التقانة جزء لا يتجزأ من كل جوانب ثقافتنا، وإنه لا يمكن فهم الثقافة المعاصرة من دون الاهتمام بالتقانة بكل ما يتصل بالبيئة التي نعيش فيها،

والطريقة التي نفكر ونتصرف فيها، وكذلك الطريقة التي يُنظَّم بها المجتمع، وأخيرا الطريقة التي ندرك ونؤطر بها خياراتنا، سواء منها ما تعلق بالحاضر أم ما يتعلق بالمستقبل.

ومن الواضح أن الإنسان لم يبحث عن العلم ولم يستخدمه لبناء تقانات غير مفيدة، فكثير من النتائج السلبية التي يقود إليها العلم وتطبيقاته تولد من الرغبة في فعل الخير أصلا. فأول من مارسوا التصوير الشعاعي لم يكونوا على علم بأن الأشعة السينية قد تسبب السرطان. ومن صنعوا الأسمدة الكيمائية لتحسين المحاصيل لم يكونوا على علم بأنها ستكون سببا في تلوث قضى على مئات الأنواع الحية. ومن استخدم المضادات الحيوية، على الرغم من كل ما قدمته من مساهمة في مقاومة أمراض فتاكة، لم يكن يعرف أن ذلك سيقود إلى اصطفاء عضويات صغيرة جدا تقاوم فعل هذه المضادات[2]. ولم يكن لأحد أن يظن أن سرعة وضخامة التوسع في الطب والعناية في الصحة العامة سيقودان إلى زيادة في السكان تمثل حاليا أكثر التهديدات جدية في كوكبنا، فالزيادة المتوقعة بين اليوم والعقود الأربعة القادمة تساوي نصف عدد السكان الحالي[3].

وليس القصد مما تقدم هو رسم صورة متشائمة، على الرغم من القلق الذي تعبر عنه، ولكن بما أننا من يتدخل أولا في صنع التقانة فعلينا أن نشارك في مجتمعنا العالمي في صنع ما نحتاج إليه، وأن نمنع كل ما يمكن أن يكون سيئا أو مسيئا للحياة، من تقانة أو استخدام للتقانة. لقد سارت التقانة خطوات لم تتدخل فيها الجماعات الإنسانية مباشرة، كما هي الحال في التقانات الوراثية، ولكن المسألة اليوم أصبحت عميمة وتتطلب تدخلا مجتمعيا لاستمرار الحياة، وعلى هذا التدخل أن يكون فاعلا.

1 - التقانة والثقافة معجميا

تشير المعاجم[4] إلى أن كلمة تقانة (تكنولوجيا) هي من أصل إغريقي technologia مؤلفة من قسمين: techn وlogia. الأول مرادف لكلمة «فن» بمعنى: مهنة أو حرفة. والقسم الثاني يعني علم أو مهارة، وبذلك يكون المعنى الأصلي مقابل لـ «علم الحرفة» (الفن)، أو مهارة الحرفة.

أما المعاني المعاصرة للكلمة فيمكن أن تكون في إحدى التعريفات الآتية:

1 ـ التطبيق العملي للمعرفة في مجال محدد (التقانة الطبية)، أو القدرة المتحصلة من التطبيق العملي للمعرفة (تقانة خفض استهلاك الوقود في السيارات أو التقانة النووية في إنتاج الطاقة الكهربائية).

2 ـ طريقة إنجاز مهمة باستخدام سيرورات تقنية أو نهج ما أو معرفة ما، مثل التقانات الجديدة في تخزين المعلومات.

3 ـ الجوانب التخصصية لمجال أو نشاط ما مثل تقانة التعليم.

وتعطيها الموسوعة البريطانية Britannica تعريفا أكثر تكاملا بقولها إنها: تطبيق المعرفة العلمية لأغراض الحياة الإنسانية العملية، أو لتغيير البيئة الإنسانية والتعامل معها. وهو تعريف يتضمن إيجابية لا تتضمنها التقانة دائما.

ويمكن تعريف التقانة عموما بكونها مؤلفة من مكونات، مادية أو لا مادية، يولدها تطبيق المجهود الفكري والفيزيائي لبلوغ قيمة ما. وعليه فإن التقانة ترجع إلى الأدوات والآلات التي تستعمل لحل قضية حقيقية. وهي بذلك مصطلح واسع يمكن أن يتضمن الأدوات البسيطة، مثل الملعقة وآلات أكثر تعقيدا، مثل المحطة الفضائية، وأدوات ليست بالضرورة فيزيائية، مثل البرمجيات وطرائق العمل والإدارة.

كما يمكن لكلمة تقانة أن تُرجع إلى مجموعة من التقنيات، وهي بذلك تتعلق بالمعارف الإنسانية في لحظة ما بهدف الاستفادة من جملة من الموارد للوصول إلى منتجات أو حل قضايا أو تلبية حاجات. وفي هذا الجانب تستعمل كلمات مثل: تقانات الفضاء والتقانات الطبية؛ لتشير إلى المجال المعرفي والأدواتي للمجال المعني.

والتقانة ـ من جهة أخرى ـ تُثير معاني مختلفة وفق مستعمل الكلمة؛ فالمهندس يرى فيها آلات وأدوات، في حين يرى فيها رجل الاقتصاد آلية تسمح بالوصول إلى أفضل حل للنسبة المعروفة: الكلفة/الكفاءة. أما بالنسبة إلى عالم الإناسة anthropology فهي تقابل مفهوم ثقافي، ولعالم الاجتماع فهي تعني تغيرا اجتماعيا.

أما كلمة ثقافة فلها مجموعة من التعاريف يستخدم منها هذا أو ذاك وفق السياق، وتعطيها القواميس والمعاجم المعاني الآتية[5]:

1 ـ هي فعل تطوير القدرات الفكرية والمعنوية، خصوصا عن طريق التربية.

2 ـ تعرف وتذوق الفنون الجميلة والإنسانيات والجوانب الواسعة للعلم، باعتباره مختلفا عن المهارات التقنية والمهنية.

3 ـ الأنماط المتكاملة للمعرفة والسلوك والمعتقدات الإنسانية التي تعتمد على قدرة التعلم ونقل المعرفة إلى الأجيال اللاحقة.

4 ـ الملامح الخاصة للحياة اليومية التي يتشاطرها شعب ما في مكان ما ووقت ما.

5 ـ المجموعة المشتركة للمواقف والقيم والغايات والممارسات التي تميز منظمة أو مؤسسة.

6 ـ مجموعة القيم والمواثيق أو الممارسات الاجتماعية في مجال ما أو في نشاط ما أو خصوصية مجتمعية ما.

وفي اللغة العربية، فكلمة ثقافة مشتقة من فعل: «ثقَّف[6]»، ويقال ثقف الشيء، بمعنى أقام المعوج منه وسواه، وثقف الإنسان، أي أدبه وهذبه وعلمه، والثقافة هي العلوم والفنون والمعارف

التي يطلب الحذق فيها. وهي بذلك تتضمن الموروث من العادات والقيم والقوانين والقواعد وأشياء أخرى.

أما الموسوعة البريطانية فتعطيها التعريف الآتي: «نمط متكامل من المعرفة والسلوك الإنسانيين الناجمين عن القدرة الإنسانية على التعلم ونقل المعرفة إلى الأجيال اللاحقة». وبذلك فإن الثقافة تتألف من اللغة والأفكار والمعتقدات والعادات والمحظورات والقوانين والمؤسسات والأدوات والتقنيات الإنسانية والأعمال الفنية والطقوس والاحتفالات والرموز.

وفي هذا المقال فتستعمل كلمة ثقافة وفق التعريف الذي وضعته اليونسكو[7]، لما يتمتع به من شمول وقبول عالمي، وهو: «مجموعة الملامح المُمِّيزة، الروحية والمادية، العقلية والعاطفية، التي تميز مجتمعا أو مجموعة اجتماعية. وتتضمن (الثقافة) غير الفنون والآداب، طرائق العيش والحقوق الأساسية للإنسان ومنظومات القيم والعادات والمعتقدات». وعليه فإن الثقافة هي مجموع السمات التقانية والاجتماعية والعقائدية لمجتمع ما. وهي تهدف أساسا إلى زيادة الأمان والاطمئنان برسمها للحدود بين عناصر الوسط الذي يتحرك فيه مجتمع ما، وهي عناصر منها المفيد للكائن الإنساني، ومنها الضار، ومنها ما لا تأثير له، وتسمح (الثقافة) للإنسان بالتحكم في هذا الوسط والعيش فيه. وعليه فإن الثقافة هي في الواقع الوسط الذي يعده الإنسان ليعيش فيه ويصبح جزءا منه منذ ولادته. والثقافة الخاصة بكل مجتمع تمثل قوة ذات اثر كبير في أفرادها.

2 - العلم والهندسة والتقانة

التقانة سابقة للعلم والهندسة تاريخيا (تقانات العصر الحجري وتقانة الفخار مثلا)، ولكن العلم والهندسة يصوغان حاليا بعض جوانب المساعي التقانية وأحيانا كلها. والعلم عموما هو السبر العاقل للطبيعة الهادف إلى اكتشاف المبادئ الثابتة بين العناصر الظاهرية للعالم، باستخدام طرائق محددة مثل المنهج العلمي. والتمييز بين التقانة والهندسة ليس بواضح دائما في عصرنا الراهن[8]، فكلاهما يبحث عن «الحل العملي» مع بعض الفروق البسيط الآخذة في التلاشي، فالتقانة تهتم بالعالم الذي يصنعه الإنسان ويسيطر عليه، أما الهندسة فتهتم باستخدام موارد الطبيعة لفائدة الإنسان، وهي تعتمد على الدراسة النظرية مترافقة مع أدوات تمكن من الوصول إلى حلول عملية، وهي من ثمَّ موجهة نحو غاية تصميم وإنشاء الأدوات والنظم لاستغلال ظاهرة طبيعية للوسائل الإنسانية العملية، وذلك باستخدام نتائج وتقنيات علمية (استغلال مساقط المياه في توليد الطاقة الكهربائية). أماالتقانة فتبحث عن بلوغ ما تسعى إليه عن طريق التجريب، وبما أن عليها أن تحقق مواصفات مثل الفائدة وقابلية الاستعمال والأمان لدى استخدامها لمنتجات العلم وتحويلها إلى أغراض حقيقية، لذا فهي تحتاج إلى مساهمة الهندسة ومن هنا كان التقارب بينهما.

ينطوي تطور التقانة عموما على استخدام المعرفة وتطبيقها، مثل العلم والهندسة والمعارف التاريخية واللغوية والرياضياتية، للوصول إلى نتيجة عملية. والعلم والهندسة مدينان للتقانة بالكثير حاليا، إن لم يكونا نتيجة لها بالدرجة الأولى، ويتكامل الثلاثة ليشكلوا حلقة لا تنتهي. فمثلا يمكن للعلم أن يدرس تدفق الإلكترونات في النواقل الكهربائية باستخدام التقانة والمعرفة الموجودتين في فترة الدراسة. والمعرفة التي ستنجم عن ذلك يمكن أن يستخدمها المهندسون لخلق أدوات وآلات جديدة، كما حدث في اكتشاف أنصاف النواقل والترانزستور، ومن ثم الحواسيب التي بنيت عليها تقانة الاتصالات والمعلومات. وهذه الأدوات والآلات تسهم في تطوير المعرفة وضوحا. وبهذا المعنى فإن العلماء والمهندسين يعتبرون من التقانيين، والحقول الثلاثة (العلم والهندسة والتقانة) يمكن اعتبارها حقلا واحدا عند الحديث عن البحث العلمي.

ومع هذا فيجب ألا ينظر إلى العلم والتقانة على أنهما شيء واحد، فهما يختلفان في اهتماماتهما وفي ضوابط عملهما. يبحث العلم عن إنتاج المعرفة، في حين أن التقانة تبحث عن التأثير في العالم. والعلم يبحث عن التصور والفهم، في حين أن التقانة تبحث عن الاستخدام والانتشار والسيطرة. وتنظر الفلسفة إلى العلم على أنه طريق الوصول إلى المعرفة الصحيحة، وهي تنظر في طرائقه. أما فلسفة التقانة فلا تنظر في نهج التقانة، بل في تأثيرها في المجتمع والإنسان والتحولات الثقافية الممكنة[9].

وفي كل الأحوال فإن التقانة لا تأتي من العدم، وهي جزء لا يتجزأ من النشاط الإنساني، وهي كما ذكرنا سابقا، التطبيق الصحيح لفروع مختلفة من المعرفة في قضايا عملية. وطبيعة هذه القضايا تتفاوت من منطقة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر، وإن كانت حدود هذا التفاوت في تلاش مستمر مع زحف العولمة عمليا قبل أن يكون سياسيا. وعليه فيمكن القول إن التقانة هي مجموعة التقنيات والخبرات والمعارف العملية المتراكمة بهدف السيطرة على البيئة المحيطة، وحل القضايا الناشئة من علاقة الإنسان مع تلك البيئة. وهي إحدى الخصائص الثقافية الأساسية للبشرية التي تفرض على التقانة أن تكون متوافقة مع التطلعات الإنسانية. وهذه النقطة في منتهى الأهمية ويجب أن تُرصد دائما وإلا فسيكون للتقانة آثار سلبية لها أن تجهض المشروع البشري برمته. فقد كان البناءون يقيمون الجسور على الأنهار من دون تغيير مجراها ومن دون المساس بالتوازن البيئي. ولكن التقانة اليوم تحبس الأنهار خلف السدود لتأمين طاقة احتياطية، وتسيطر بذلك على الطبيعة وتحتويها وتهدد التوازن البيئي، وبذلك انتقلت التقانة من ممارسة دور مساعد للإنسان ومحايد إزاء الطبيعة إلى دور مساعد ومسيطر[10].

أما العلم فقد تطور، وفق مفهوم قائم على معيار الحقيقة المستندة على التطابق بين التصوّر كما يعبر عنه المقال، وكما هو في الحقيقة. وهذه المعرفة التفكيرية تقدم رؤية مناسبة عن

العالم، وتقدم وصفا دقيقا هو في حد ذاته هدف المعرفة النهائي[11]. وتسمح هذه المعرفة بالاستحواذ على الحقيقة في أعمق جوانبها: في مبادئها وفي أصلها. ومنه فكرة أن النظريات العلمية تحل الواحدة منها محل الأخرى لكي تقترب أكثر فأكثر من النظرية المثالية، تلك النظرية التي تقدم تصويرا أو تمثيلا نهائيا عن الحقيقة. وكما كان يقول الأديب الفرنسي فيكتور هيجو: «العلم مقارب للحقيقة، فهو يقترب منها بلا توقف من دون أن يبلغها أبدا».

لقد غيَّر العلم، العلم التجريبي على كل حال، من طبيعته في القرن العشرين. فلم يبقَ مجرد وسيلة للمعرفة، بل أصبح تعبيرا ثقافيا واجتماعيا مهما يوجه مصير مجتمعاتنا. وإذا كان العلم يمارس في أيامنا تأثيرا عميقا في الحياة الاجتماعية، لدرجة أنه غيَّر منظومات القيم، وهذا ليس فقط بسبب التصورات الجديدة التي يقدمها عن الحقيقة، بل لأنه أنتج خصوصا مجموعة من الممارسات والتقنيات والآلات التي غيرت وتغير أنماط الحياة. وفي الواقع فإن الخطوط الفاصلة بين العلم والتقانة بهتت شيئا فشيئا، فلا يوجد إلا فارق قليل بين مخبر بحث في الجامعة يكرس نفسه للبحث الأساسي، وبين مخبر في الصناعة يهتم بالتطبيقات الممكنة للمعرفة المكتسبة. وفي كلتا الحالتين نجد بحثا له أهداف محددة تتداخل فيه أنشطة منظمة اجتماعيا على نحو كبير.

ولكن العلم والتقانة يستمران في التصرف، أو «الشعور»، على أساس أنهما مشروعان مختلفان، فلماذا؟[12] هناك أسباب ثلاثة. أولها: إن بعض القضايا النظرية والعملية تجعل معنى لهذا السؤال وتقود إلى النظر إلى العلم باعتباره مسارا مستقلا يتميز بالرفعة والنبل. السبب الثاني: هو أن هناك مجالات علمية معاصرة هي في صلبها بعيدة عن التقانة، مثل علم الكون الذي يبحث في أصل الكون وتطوره، وهذا يجعل العلم مميزا عن التقانة. والسبب الثالث يتعلق بالمسائل الخاصة بالتشابه والتباين بين العلم والتقانة من حيث جوهر وجودهما.

ومع أن الاثنين (التقانة والعلم) متشابهان في مجموعة الأهداف ومعايير الانتقاء التي تحرك الممارسات العلمية والتقانية في يومنا هذا، فإن قيمة هذه الأهداف والمعايير ووزنها مختلف. فمعيار النجاح في التقانة يشدد عموما على الرضا بالمنتج وقبوله، ولا يمكن وصف هذين المعيارين بأنهما معرفيان. أما معيار النجاح في العلم فيشدد على تلبية الحاجات المعرفية. والذي يفرّق العلم عن التقانة ليس مجموعة من الخصائص المميزة، بل اختلاف في توزين عناصر هذه المجموعة، كما تبين ذلك النقاط الآتية[13]:

أ- **الأهداف**: الهدف الأساسي الأول للعلم هو اكتساب المعرفة وفهم العالم. ومن النادر أن يكون ذلك الهدف الأول للتقانة. فالمعرفة هي جزء من أي مشروع أو عمل بالطبع، ولكن التقانة لا تضع اكتساب المعرفة هدفا أساسيا لها، وإن كانت تستخدم ما تكتسبه أو يقدمه العلم وبكثافة كبيرة في عصرنا الحالي. فالهدف في الطب مثلا هو تعزيز صحة الناس، حيث توجه معرفة وفهم الأمراض عموما نحو الوقاية من المرض والعلاج.

ب - **المعايير**: فمعيار النجاح في العلم هو الوصول إلى شيء يطلق عليه وصف «صحيح»، أو بلوغ «معرفة صحيحة تقريبا»، والصحة هي طموح العلم. وهذا ليس بطموح التقانة ولا معيارها في النجاح، ومعيار النجاح في التقانة هو تحقيق منتجاتها للأغراض التي أنتجت من أجلها، وقبولها من مستخدميها.

جـ - **الأخلاقيات**: فيما يتعلق بالقيمة المعرفية فإن المبادئ الأخلاقية للعلم تشدد على شعارات من نوع فلسفي. فالعلم مثلا يشدد بطريقة صارمة على أهمية التقارير النزيهة. وهذا أمر قاطع بالنسبة إلى العلم الذي يبحث عن الحقيقة. والتقارير النزيهة مهمة أيضا في التقانة، ولكن النزاهة المباشرة تتنازع مع قيم أكثر حضورا من العلم. ففي ممارسة الطب (وهذه تقانة) يمكن اعتبار عدم قول الحقيقة للمريض مقبولا في بعض الأحيان (ما الهدف هو صحة المريض).

لنذكر أخيرا أن العلوم الأساسية، كالفيزياء والفلك، تسيطر عليها المثاليات التأملية، في حين أن ما يهيمن على التقانة هو الحاجات المتوقعة والسيطرة. وكناتج لذلك فإن ملامح «الفهم» تتغير في المسارين وبمعايير قبول مختلفة تطغى عموما في كل منهما، فالتجانس الداخلي والتوافق مع معارف مجالات أخرى هو - على سبيل المثال - أكثر أهمية في العلوم منه في التقانة.

ومرة أخرى فإن الفروق بينهما هي فروق توزين ليس إلا. وكلاهما يسير منطقيا نحو التكامل، وإن كان كل منهما يدور حاليا حول نماذج فكرية متباينة. وأنشطة كلاهما هي أنشطة تُغني المعرفة، وكل منهما يرتبط بالحاجات البشرية.

3 - البدايات التقانية

لعل أولى التقانات التي يمكن الحديث عنها هي تقانات البحث عن الطعام، وهي ممتدة في جذورها إلى البدايات الأولى غير الواعية للكائن البشري أو أجداده، وهي التي سمحت له بالبقاء والاستمرار. ويمكن الاعتقاد ببساطة أن التقانة الثانية المهمة في تطور البشرية هي اللغة التي تطورت من أدوات تواصل، كانت على الأغلب الإشارات الحركية أو الإيمائية، التي لاتزال باقية «مستحاثة سلوكية» ترافق الكلام حاليا، إلى استعمال الأصوات المختلفة قبل أكثر من 100 ألف عام[14]؛ لتغدو لغة ساهمت أيما مساهمة في تطور البشرية والفكر الإنساني، لتصبح في نهاية المطاف ممثلة للتفكير الذي لا يمكن أن يجري بلا لغة حاملة، وهي كما يقول ميشيل فوكو[15]: «اللغة تمثل الفكر كما تتمثل الفكر نفسه»، وكانت اللغة هي العامل الأهم في التطور الإنساني إلى جانب حياة الاستقرار.

ولكن مثل هذا التطور، مع أهميته البالغة، لم يكن العامل الحاسم في صنع الحضارات. فكل الجماعات الإنسانية امتلكت لغة أو لغات، ولكن لم تنتج كل منها حضارة. وفي هذا

الخصوص تضافرت مجموعة من العوامل لإقامة حضارة، كانت في معظمها ذات خلفية تقانية، مثل صناعة الأدوات اللازمة للصيد والدفاع عن النفس، أدت إلى العامل الأهم، وهو إنتاج الغذاء الذي استدعى أو قاد إلى الاستقرار بالضرورة، وهذا الاستقرار كان العامل الأول في إقامة حضارة. فالمجموعات التي عاشت دائما على الصيد وجمع الثمار (سكان أستراليا الأصليون) أو كانت دائمة الترحال لم تبنِ حضارة أبدا.

بدأ إنتاج الغذاء وتخزينه مع إدراك بعض طرائق تدجين الحيوانات وآليات الزراعة وزراعة بعض المحاصيل (وهي قليلة العدد مقارنة مع كل نباتات وكائنات الأرض التي لا تصلح قوتا للإنسان)، فقد بدأ التدجين منذ حوالي 15 ألف سنة، والزراعة في الألف الثامن قبل الميلاد في منطقة الهلال الخصيب. وفي حين أن بعض شعوب الصين تعلمت ذلك بمفردها، وشعوب أخرى تعلمت ذلك من شعوب جاورتها، كما كانت حال قدماء المصريين. ولم تبق حاليا أي جماعة من جماعات الصيد وجني الثمار، فكل المجتمعات الإنسانية تعيش اليوم على ما تنتجه من غذاء، وبعض الجماعات أو المجتمعات لم تصل أبدا إلى مرحلة إنتاج الغذاء مثل سكان أستراليا الأصليين.

قبل ذلك حدثت تطورات تقانية متباعدة جدا في الزمن، ولكنها كانت أساسية في التطور الإنساني[16]. ومن أولى هذه التقانات كان استعمال الأحجار أداة في تقطيع الحيوانات المصطادة قبل أكثر من مليوني سنة، واستخدام النار منذ حوالي 1.5 مليون سنة، وصنع الثياب والأدوات الحجارية منذ حوالي 100 ألف سنة، وصناعة الفخار منذ حوالي 11 ألف سنة. وتوالت اكتشافات واختراعات مهمة في تاريخ البشرية، مثل اختراع المحراث منذ حوالي 8 آلاف سنة، واختراع الدولاب في منطقة البحر الأسود في الألف الرابع قبل الميلاد، وكذلك اختراع نظام الكتابة في بلاد سومر في الألف الرابع قبل الميلاد (3500)، واكتشاف البرونز أيضا (3300) في الهلال الخصيب، وسميت تلك الحقبة بالحقبة البرونزية. واختراع ورق البردى في الألف الثالث قبل الميلاد في مصر. واختراع العربة في الألف الثاني قبل الميلاد، واكتشاف الحديد في القرن الخامس عشر قبل الميلاد، وهو معدن أقوى من البرونز وأرخص سمح بانتشار الأدوات الحديدية ومهنة الحدادة. واختراع ساعة الظل الشمسي في القرن الثامن قبل الميلاد، أما الزجاج فكان اختراعه في القرن الخامس قبل الميلاد، وحدوة الحصان في القرن الثالث قبل الميلاد.

ومن الجدير بالملاحظة أن العصرين، البرونزي والحديدي، لم يكونا عميمين universal، فقد بقيت شعوب ومجتمعات بأكملها تعيش في العصر الحجري، ولم يتطور فيها التعدين ولا الزراعة. وبعضها تأخر قرونا عن استخدام المعادن، كما كانت الحال في أوروبا، حيث لم تدخل القبائل الجرمانية العصر البرونزي حتى ما بين القرنين العاشر والخامس قبل الميلاد.

ترافقت هذه التقانات مع تقانة البناء التي برع فيها المصريون منذ الألف الثالث قبل الميلاد، وكان لتقانة بناء السكن بديلا عن المغاور أثر كبير في الاستقرار وإقامة المجتمعات الأولى. كانت القرى الأولى في العالم في منطقة الهلال الخصيب أيضا في الألف السابع قبل الميلاد، حيث لم تكن الجدران مستقيمة، بل مقوسة على شكل جدران المغاور، ولكن حققت هذه البيوت دورها الوظيفي، من حيث كونها مأوى ومخزنا للمنتجات الغذائية.

كانت هذه البداية المؤسسة لما جاء بعد ذلك، فقد عاشت البشرية عهودا من دون حدوث تغيرات كبيرة، فالعصر الحجري استمر أكثر من مليوني سنة، أما العصر البرونزي فكان عمره بمئات السنين. وكما نرى فإن التطور التقاني كان بإيقاع يُعد بآلاف السنين في البداية ليصبح بعد ذلك يعد بالقرون، وبقي على ذلك حتى القرن الثامن عشر، حيث أصبح يُعد بالعقود، وهو في يومنا متلاحق حتى أصبحت الحياة قائمة على التقانة ولا يمكن تصور الحياة من دونها، وفي كل جوانبها، وتتغير التقانات اليوم بسرعة كبيرة لدرجة أنها أصبحت من موضوعات الصحف اليومية.

لنغلق هذه الفقرة باستنتاج أن التقدم الإنساني كان يجري بإيقاع التطور التقاني، وأن استعمال مجتمع ما لتقانة جديدة عنى دائما دخول هذا المجتمع في عصر جديد.

4 - التطور التقاني

هناك مقولات تنظّر إلى التطور التقاني على أنه يجري بفعل الحاجة، وفقا للمثل «الحاجة أم الاختراع»، بمعنى أن المجتمعات تخترع ما تحتاج إليه أو تطور مخترعات لتناسب حاجاتها، وأن المجتمعات تعتمد التقانات التي تتناسب وقيمها المجتمعية، وكذلك تتناسب وتقانات أخرى. والواقع أن قلة فقط من المخترعات تتوافق وهذا القول. ومن أمثلة أن الحاجة هي أم الاختراع ما قامت به الولايات المتحدة في تطوير القنبلة النووية في منتصف الحرب العالمية الثانية (1942)، بهدف الوصول إلى السلاح النووي قبل ألمانيا النازية، وهو ما تحقق لها في غضون ثلاث سنوات. وكذلك اختراع آلة حلج القطن[17] عام 1794، بقصد الاستغناء عن الحلج اليدوي الذي كان يستغرق وقتا وجهدا كبيرين في ولايات الجنوب الأمريكي. ويمكن تكرار الشيء نفسه بخصوص آلة جيمس وات البخارية التي استخدمت في ضخ المياه في مناجم الفحم البريطانية عام 1769.

ولكن الواقع يقول إن كثير من المخترعات كانت استجابة لفضول مخترعيها أو حب التحسين، مع غياب كامل لصاحب حاجة يطالب بهذه المخترعات، وفي كثير من الأحيان لا تظهر الحاجة واضحة للمخترعين ولمستعملي هذه المخترعات، إلا بعد فترة طويلة من اكتشافها. ومن أمثلة ذلك الرغبة المثيرة في الطيران، الذي لم يكن موجها في البداية ليكون

أداة سفر، ومثل ذلك السيارة أيضا والمصباح الكهربائي والفونوغراف[18] والترانزستور، الذي لم يكن يقدّر له حين اختراعه أن يكون الخلية الأولى في تقانة الاتصالات والمعلومات الحالية. وبعض المخترعات الأخرى لم تلقَ قبولا في بداياتها لصعوبة استخدامها. فقد كانت النماذج الأولى للتلفاز وآلة التصوير وآلة الكتابة - مثلا - صعبة الاستخدام، ولم تستخدم إلا بعد سنوات من اختراعها. ولكن كثيرا من المخترعات لم تجد طريقا للاستخدام أبدا، ويكفي للاستدلال على ذلك معرفة أن عدد براءات الاختراع التي كانت تسجل في تسعينيات القرن العشرين بلغ وسطيا 77 ألفا في كل عام في الولايات المتحدة[19]، ولم يصل منها إلى الإنتاج إلا العدد اليسير جدا. لنلاحظ أيضا أن كثيرا من المخترعات لم يكن مقدر لها في البداية الاستعمال النهائي الذي عرفت به، وخير مثال على ذلك آلة جيمس وات البخارية، التي صممت للاستعمال في ضخ المياه من المناجم لتستعمل لاحقا في مصانع القطن، ومن ثم في القطارات والقوارب البخارية التي قادت إلى ثورة في المواصلات[20].

وبناء على ذلك يمكن القول بأن ادعاء مثل «الحاجة هي أم الاختراع»، لم يكن صحيحا إلا في البدايات الأولى للحضارة الإنسانية، ليتحول الأمر بعد ذلك إلى «الاختراع هو أم الحاجة».

ومثال الآلة البخارية وغيره من الأمثلة العديدة يدفعنا للقول بأن:

«التقانة تتطور تراكميا وليس بفضل حالات منفردة معزولة، وبأن المنتجات التقانية قد تجد استخداماتها لاحقا بدلا من أن تكون قد طُورت لحاجة منظورة محددة».

ويمكن إرجاع التطور التقاني عبر العصور، قبل نشأة المجتمعات المعاصرة على الأقل، إلى مجموعة عوامل[21] منها:

- **الاستقرار**: كما لفتنا إلى ذلك سابقا، فهو من مهّد إلى قيام مجتمعات بحثت عن استغلال محيطها بغية البقاء والأمان. فأقامت السكن وأنتجت الطعام وحفظته على مدار فصول العام.

- **قيام الدولة المركزية**: بكل ما تحتاج إليه من أدوات ووسائل تدعم سيطرتها ومعتقداتها قادت في كثير من الأحيان إلى نشوء حضارة، كما في الحضارة السومرية (التي اخترعت الكتابة لتسجيل أحداثها وممتلكاتها)، والحضارة الفرعونية التي شيدت المعابد والأضرحة الهائلة (الأهرامات)، والحضارة الإغريقية التي سيطرت على مساحات كبيرة من العالم المأهول، وتطور في كنفها العلم والفلسفة والآداب التي سطرت معتقداتها.

- **التفاعل المباشر مع مجتمعات** أحرزت تقدما عن طريق الجوار أو السيطرة، كما حدث في الحضارة العربية الإسلامية التي استفادت من حضارات كل الدول التي خضعت لسلطتها، مثل الدولة الفارسية أو الحضارة الصينية، أو من الحضارات التي جاورتها، مثل الحضارة الإغريقية التي حفظت الحضارة العربية ذخائرها وطورتها وطورت كثيرا مما بدأته الحضارات الأخرى.

- **التطور نفسه باعتباره محفزا لمزيد من التطور**: فحدوث تطور تقاني يمكن أن يقود إلى تطور آخر، فقد حدث الانتقال إلى العصر البرونزي إثر استعمال الإنسان للأفران في شي الفخار، واستعماله لأفران ذات حرارة أعلى لمعالجة البرونز قادته إلى استخراج النحاس، ومن ثم الحديد. واجتماع تقانات مع بعضها يقود إلى تقانة جديدة، وهو ما حدث لمطبعة جوتنبرج التي لم يكن لها أن تستعمل في الوقت الذي اخترعت فيه، لولا تطور صناعة الورق وصناعة التعدين (لتشكيل الحروف)، والحبر الذي استعملته المطبعة... إلخ.

- **تضافر عوامل طبيعية مع مخترعات الإنسان**، فلولا وجود حيوانات قابلة للتدجين، في بعض المناطق، لما أمكن الاستفادة من الدولاب واستخدامه في جر العربة، وهو ما حدث في حضارة الإينكا التي جعلت العربة لعبة للأطفال، ولم تستخدمها أداة في أعمالها لعدم توافر الحيوانات الداجنة.

5 - الثقافة والتقانة

تحدد ثقافة مجتمع ما طبيعة التقدم التقاني، من حيث المحتوى والشكل وتطور الثقافة التقانية فيه. فالتقانة هي مشروع ثقافي له حضوره في كل المجتمعات، وإن بدرجات متفاوتة. فالمجتمعات الاستهلاكية هي بطبيعتها محرضة لإنتاج الجديد وتجديد القديم، وهي تخلق المؤسسات والبنى التي تساعد على الاستهلاك. والتقانة تؤثر لا محالة في رؤية المجتمع للكون وفي المواقف الخاصة التي يعرف بها كل مجتمع وتؤثر، مع مرور الوقت، في سلوكياته وقيمه، فتقنيات الاتصالات «قرّبت» العالم الذي كان متباعدا حتى عهد قريب، وجعلته على مرمى السمع والبصر. والثقافة تترابط مع التقانة، إذ يهدفان معا إلى تحقيق حاجات الإنسان المباشرة والخاصة، وليساعداه على الحياة بتوافق مع بيئته. فالأداة التقانية هي صلة الوصل بين الطبيعة والإنسان. وتطوير التقانات الجديدة مرتبط بتطور الحاجات، وبالأهمية النسبية لتلبية هذه الحاجات، وبتطبيق الحلول الجديدة المختلفة على القضايا القائمة ضمن ما يتمتع به المجتمع من قدرات خلاقة ومعارف وخبرات خاصة. والتطور التقاني هو عملية تغذي نفسها بنفسها، فإدخال تقانة جديدة يخلق غالبا أوضاعا اجتماعية جديدة تولد بدورها حاجات وقيما جديدة تحرض حاجات تقانية جديدة، ومن ثم الاستمرار في التطور التقاني.

ولكن المجتمعات تستعمل تقانات ليست بالضرورة من إنتاجها؛ مما قد يؤدي إلى ممانعة من المجتمع الذي يستخدم أو يريد استخدامها وإجهاضها. أو قد لا تؤدي الوظيفة المرجوة منها، أو قد تؤدي إلى نتيجة سلبية على عكس ما أريد منها، وما أنشئت له. وأسباب تأخير انتشار تقانة ما أو مقاومة أو تعطيل انتشارها، يمكن أن تكون ثقافية بمعنى العادات أو القيم، أو سياسية - عقائدية - اقتصادية[22].

ومن أمثلة تناقض تقانة ما مع ثقافة مجتمع ما نذكر مثال إشارات المرور، باعتبارها أداة تساعد على تنظيم السير بين السيارات والمارة، فهي تشير إلى السيارات بالمتابعة، وتوقف المارة أو بالعكس. ولكن في مجتمعات تعلق أهمية كبيرة على أولوية العبور وتعطيها صبغة تراتبية ذات دلالة اجتماعية لن يكون احترام إشارات المرور بالأمر السهل، وقد يتطلب إضافة شرطي عند كل إشارة كي يتقيد المارة والسيارات بها.

كما أن المقاومة قد تكون لأسباب قيمية، كما حدث الأمر في دخول المدافع إلى اليابان[23]؛ إذ انتقلت صناعة المدافع إلى اليابان التي جلبها البرتغاليون في القرن السادس عشر، فقد دهش اليابانيون لمرأى هذا السلاح الجديد، وبدأوا في صناعة المدافع في بلدهم وطوروها، وأصبحت المدافع اليابانية عام 1600 من أفضل المدافع في العالم. ولكن برز عامل معوق لقبول هذه المدافع، تمثل في كون اليابان هي بلد طبقه محاربو الساموراي الذين يعتبرون السيف رمزا لطبقتهم، إضافة إلى كونه عملا فنيا وأداة لإخضاع الطبقات الأدنى. والقتال الياباني كان يعتمد قبل ذلك على السيف - وجها لوجه - تسبقه خطب طقوسية يفتخر فيها المقاتلون برشاقتهم، ومثل هذا السلوك أصبح مميتا في مواجهة جنود من الفلاحين لا يتصفون بالرشاقة، ويقصفون بالمدافع من بعد، إضافة إلى أن المدافع اختراع أجنبي نما بغيضا مثل أشياء أخرى في ذلك العهد. أخذت الحكومة التي كان يسيطر عليها الساموراي بوضع قيود على صناعة المدافع وحصرها في بعض المدن، ثم أعقب ذلك ضرورة الحصول على ترخيص حكومي، ومن ثم انحصرت التراخيص في من يصنع المدافع للحكومة، ومن ثم انخفض الطلب الحكومي على المدافع إلى أن توقف واختفت المدافع وظيفيا من اليابان. واستمر الأمر كذلك حتى منتصف القرن التاسع عشر حين شعرت اليابان بضرورة امتلاك هذا السلاح لتعاود صناعته من جديد.

ولكن الأمر قد يمتد نحو مقاومة مجتمع ما، ممثلا بسلطاته الاجتماعية والسياسية، من استخدام تقانة ما كما حدث في موضوع استخدام المطبعة في فرنسا وفي العالم الإسلامي[25]؛ ففي فرنسا قاوم الخطاطون والنساخون الفرنسيون دخول آلة الطباعة إلى فرنسا واستخدامها لكونها ستضيق عليهم فرص العمل والكسب، فبحثوا مع أنصارهم من الساسة الفرنسيين عن قوانين تحميهم، وفي عام 1534قبل فرنسوا الأول، ملك فرنسا حينها، مطالبهم وأصدر أمرا إداريا يمنع وجود المطابع في باريس، وهو أمر لم يُطع أبدا. وعندما أدرك النساخون أن المطابع قد وجدت لتبقى أخذوا بالتعاون مع أصحاب المطابع، وأخذوا هم أنفسهم في استخدامها لطباعة مقاطع في كتبهم النسخية كسبا للوقت والجهد. أما دخول المطبعة إلى العالم الإسلامي فقد واجه مقاومة من رجال الدين بالدرجة الأولى، لما قد ينطوي عليه استخدامها من نشر أفكار مناهضة يمكن أن تثير البلبلة، إضافة إلى أن

طباعة النصوص الدينية قد تحتاج إلى استخدام أدوات لا تجيزها النصوص الدينية. ولم تدخل آلة الطباعة العالم الإسلامي دخولا دائما[26] إلا في عهد محمد علي، باشا الذي استخدمها لأول مرة في طباعة قاموس إيطالي - عربي عام 1822، ومن ثم كتب خاصة بالكلية الحربية وكلية الطب وغيرهما. وبذلك تأخر دخول المطبعة إلى العالم الإسلامي نحو أربعة قرون من تاريخ ابتكارها.

أسباب قبول تقانة ما في المجتمعات: ومن الضروري الانتباه إلى أن مجرد القيام بتطوير تقاني له ميزات كثيرة لا يعني بالضرورة أنه سيُستخدم وأنه سيلقى قبولا اجتماعيا أو سياسيا، فقد قاوم الكونجرس الأمريكي تمويل تطوير النقل الجوي الذي تفوق سرعته سرعة الصوت عام 1971، وكذلك قاومت بريطانيا استعمال المصباح الكهربائي في إنارة الشوارع لأسباب تعاقدية إجرائية. فما الذي يجعل مجتمعا ما يقبل تقانة ما؟

وفي الواقع فإن هناك أربعة عوامل[27] تدفع بمجتمع ما لقبول تقانة ما هي:

1 - **الميزة الاقتصادية النسبية مقارنة بالتقانة القائمة**: مثال ذلك الأسمنت المستخدم في البناء الذي حل محل المواد التقليدية المستخدمة في البناء في معظم أنحاء العالم؛ نظرا إلى ميزته الاقتصادية مقارنة بالمواد المستخدمة محليا، ولم يستخدم في أماكن أخرى لتوافر مواد طبيعة أخرى بكثرة وبكلفة أقل، مثل الخشب في المناطق التي تتوافر فيها الغابات.

2 - القيم الاجتماعية والسمعة: فاليابانيون لايزالون يفضلون استخدام نظام كانجي kanji (المضني في الكتابة) على استخدام نظام «كانا» kana (المبني على المقاطع اللفظية والأكثر فاعلية) نظرا إلى اعتقادهم أن نظام كانجي أكثر رفعة ومقاما.

3 - التوافق مع المصالح القائمة: إذ لم تستخدم الشركات الأمريكية المختصة في الصناعات الاستهلاكية الترانزستور؛ لارتباطها بصناعة المصابيح الكهربائية المهبطية، التي كانت سائدة في ذلك الوقت، وعلى الرغم من تسجيل هذا الاكتشاف في الولايات المتحدة الأمريكية، ومن ثم قيام شركة سوني بشراء حقوق الاختراع من شركة وستيرن إلكتريك الذي يسهم اليوم في تقليص عجز الميزان التجاري بين الولايات المتحدة واليابان. وكذلك كانت حال البلديات البريطانية التي قاومت الإنارة الكهربائية لكونها استثمرت كثيرا في استعمال الغاز للإضاءة، وسنّت قوانين تعيق شركات الكهرباء المنافسة.

4 - **إدراك فوائد تقانة ما من قبل مستخدميها**: فحتى عام 1340 لم تكن الأسلحة النارية قد استخدمت بعد في أوروبا، وهو العام الذي جرت فيه معركة «السلادو» في الأندلس بين العرب والإسبان، استعمل فيها العرب المدافع، وهو ما أثار فضول ودهشة ضابطين إنجليزيين حضرا المعركة، وقاما بجعل بلدهما يستخدم هذه المدافع في معركة «كريسي» Crécy ضد الفرنسيين، بعد ست سنوات حققت فيها بريطانيا نصرا ساحقا.

ولكن لماذا تتباين المجتمعات في تقبل التقانات؟

أسباب التباين في تقبل المجتمعات للتقانات

لا تتساوى المجتمعات في درجة تقبلها للتقانات، وحتى بين فئات المجتمعات نفسها. فالأرياف عموما تتأخر أكثر في تقبل التقانة من المدينة. ويرجع مؤرخو التقانة أسباب التباين في التقبل إلى مجموعة من العوامل الاقتصادية والتنظيمية والعقائدية للمجتمعات[28]:

1 ـ **الكلف المالية**: توافر اليد العاملة الرخيصة لن يشجع على استبدالها بمخترعات تحل محل العامل. فقد كان احتمال تغير سياسة الهجرة إلى ولاية كاليفورنيا، التي كانت تستخدم العمال المكسيكيين في قطاف الطماطم، العامل الأول في تطوير «رابوط» (robot) القطاف.

2 ـ **براءات الاختراع وقوانين الملكية**: التي تحمي حقوق المخترعين في دول الغرب وتشجع مخترعيها، ولا يحدث ذلك في الصين التي تغيب فيها هذه القوانين، ومن ثم فإن هذه القوانين تساعد على التطور التقاني في بلد يحمي المخترعين.

3 ـ **التدريب والتأهيل**: وهو ما تتيحه المجتمعات الصناعية الحالية، وما كانت تتيحه الدولة الإسلامية وتحض عليه، خصوصا في فترة الازدهار العباسية، في حين لا تتيحه حاليا كثير من الدول النامية أو الفقيرة.

4 ـ الرأسمالية المعاصرة: المنظمة بطريقة تمكن من الاستفادة من الاستثمار في التطوير التقاني.

5 ـ **الفردية**: التي تتميز بها المجتمعات المعاصرة؛ ممكنة بذلك من استفادة الأفراد، ماديا ومعنويا، من النجاحات، من دون أن تشاركهم في ذلك الأسرة الكبيرة أو القبيلة.

6 ـ **السلوك المتميز بالمخاطرة**: وهو عامل مهم في بذل الجهد من أجل التطوير التقاني، وهذا السلوك لا تتساوى فيه المجتمعات.

7 ـ **الاستشراف العلمي**: وهو أحد الملامح الفريدة في مجتمع ما بعد النهضة في أوروبا، وأسهم جدا في هيمنة التقانة فيها، وأتاح لبعض الدول التكيف مع التغيرات الجيوسياسية والاقتصادية، كما حدث في فنلندا مع نهاية القرن الماضي.

7 ـ **التسامح مع التباين في الآراء والمعتقدات**: أسهم جدا في دعم التجديد وقبوله، وهو ما لم يحدث في مجتمع مثل الصين المتصلبة طوال قرون عديدة.

8 ـ **العقائد الدينية**: التي لا تتماثل في المواقف إزاء التطور التقني، وبعض التقانات لا تتوافق وبعض المعتقدات، كما حدث بخصوص المطبعة في العالم الإسلامي.

6 - التقانة والمجتمع المعاصر

6-1 - التطور والتقانة

وضع علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا نظريات مجتمعية تتعامل مع التطور الاجتماعي والثقافي، يعلن فيها بعضهم أن التطور التقاني هو العامل الأول الذي يقود تطور الحضارة البشرية. ويقول بعضهم مثل لويس مورجان[29]

Lewis H. Morgan بأن المراحل الثلاث للتطور الاجتماعي: البدائية والهمجية والمتحضرة، تقابلها محطات تقانية أساسية. ففي المرحلة البدائية كان استعمال النار والقوس والفخار، أما في المرحلة الهمجية فقد دجنت الحيوانات وبدأ العمل في الزراعة والأعمال المعدنية، أما في المرحلة المتحضرة فقد اخترعت الأبجدية والكتابة.

أما البعض الآخر فلم يقس ذلك باختراعات أو اكتشافات محددة، ولكنهم قالوا بأن التطور التقاني يقاس بالطاقة، وبأن وظيفة التقانة الأولى هي الإمساك بزمام الطاقة، ويقسمون التطور الإنساني إلى خمس مراحل: ففي الأولى استعمل الإنسان طاقته العضلية، وفي الثانية استعمل الإنسان طاقة الحيوانات المدجنة، وفي الثالثة استعمل الإنسان طاقة النباتات (الزراعة)، وفي الرابعة تعلم الإنسان استعمال طاقة المصادر الطبيعية (الفحم والغاز والنفط)، وفي الخامسة طوع الإنسان الطاقة النووية.

ووضع ليسلي وايت Leslie White صيغة رياضة: P = E * T، حيث تشير P إلى درجة التقدم الثقافي، وE إلى الطاقة المستهلكة، وT إلى فعالية (مردودية) العوامل التقنية المُستخدِمة للطاقة. وهو يقول: «تتطور الثقافة بقدر ازدياد الطاقة المخصصة للفرد سنويا، أو كلما ازدادت فعالية أدوات العمل في صرف الطاقة في العمل». وهو يعتقد أن التقانة ليست سوى أداة في مواجهة قضايا البقاء، وأن هذا يعني في نهاية المطاف حيازة الطاقة وتوجيهها نحو حاجات الإنسان، وأن المجتمعات التي تفعل ذلك قبل غيرها تحرز سبقا على المجتمعات الأخرى، وهذا ما يجعلها أكثر تقدما[30].

والبعض الآخر نحنى نهجا معاصرا وركز على المعلومات، مثل جيرهارد لينسكي Gerhard Lenski[31]. فكلما زادت معلومات ومعارف مجتمع ما (التي تسمح خصوصا بتشكيل البيئة الطبيعية) زاد تطوره. ويحدد أربع مراحل للتطور الإنساني قائمة على التطورات التي حدثت في تاريخ الاتصالات. وفي المرحلة الأولى كانت المعلومات تنتقل بواسطة المورثات (الجينات)، وفي الثانية عندما بدأ الإنسان اكتساب القدرة على الشعور والإدراك أخذ في التعلم واكتساب المعلومات بواسطة التجربة. وفي الثالثة طور الإنسان الإشارات والمنطق، وفي الرابعة خلق الإنسان الرموز وطور اللغة والكتابة. والتطور في تقانة الاتصالات يُترجم بتطور في الأنظمة الاقتصادية والسياسية وتوزيع السلع واللامساواة الاجتماعية ومجالات أخرى من الحياة الاجتماعية. وهو يقسم المجتمعات ـ وفق مستوياتها في التقانة والاتصالات والاقتصاد:

1 ـ مجتمعات الصيد وجني الثمار.

2 ـ الزراعية البدائية.

3 ـ الزراعية المتطورة.

4 ـ الصناعية.

5. مجتمعات خاصة (مثل مجتمعات صيد الأسماك).

وفي أواخر سبعينيات القرن الماضي قدم بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا نظريات ما بعد المجتمعات الصناعية التي تقول إن الحقبة الصناعية الراهنة ستنتهي، وإن الخدمات والمعلومات ستكون أكثر أهمية من الصناعة والسلع[32].

ولما كان المجتمع الذي نعيش فيه هو مجتمع علم وتقانة؛ فإن هذا يعني سمة مختلفة عن المجتمعات السابقة، الزراعية والصناعية منها، وهذا يتطلب من ثَمّ أطرا مختلفة لدراسة هذا المجتمع بما يمتلكه من خصوصية تتطلب قاعدة نظرية مجتمعية مختلفة تبين التفاعلات الحاصلة بين المجتمع وتوليد التقانة. والدراسات الاجتماعية للعلم والتقانة لا تهدف فقط إلى فهم ثقافتنا التقانية، وإنما أيضا إلى تطوير سياسات تشاركية بخصوص نشر التقانة واعتمادها، وإلى عدم ترك الأمر لأصحاب المصالح لتقرير ما يعتمد أو لا من التقانات، مثل التقانات النووية لإنتاج الطاقة، كما يحصل في المجتمعات الصناعية حاليا، بكل ما يتهدد الحياة ومستقبلها.

يوجد العديد من النظريات التي تتناول موضوع التقانة والمجتمع، وتطرح أسئلة حول البنى المجتمعية (المؤسسة، المنظمة، المجتمع...)، أو تنظيمات أخرى إنسانية وغيرها، ودورها في خلق التقانة، وإلى التفاعل الإنساني مع المصنوعات والتقانة باعتبار الإنسان والمصنوعات مكونات في عالم واحد. ويمكن تصنيف هذه النظريات بين وصفية ونقدية، فالنظريات الوصفية تحاول التصدي لتعريف التقانة وماهيتها، كيف تبزغ وتتغير؟ وبالطبع علاقتها بالوسط الإنساني والمجتمعي. وبدقة أكبر، إلى أي حد تكون التقانة مستقلة عن الفعل المجتمعي ومدى قدرتها على تشكيل البنية الاجتماعية والممارسة الإنسانية؟ أما النظريات النقدية للتقانة فغالبا ما تتخذ نظرية وصفية أساسا، وتعبر عن المخاوف، وتتساءل: عن طرائق تغيير العلاقة.

سنقدم موجزا عن بعض النظريات الوصفية، التي تساعد على فهم العلاقة التي تربط المجتمع بالتقانة، ومن ثم التفكير في المسائل والجوانب الثقافية للتقانة. ولكن قبل الدخول في ذلك فمن المهم التعرف على سمات العصر الراهن، من حيث التكوين الاجتماعي وسماته، والبعد الجديد للعولمة وما تفرضه من تعددية ثقافية.

6 - 2 - المجتمع المعاصر[33]

لا يمكن الحديث عن ثقافة التقانة من دون معرفة المجتمعات التي ستستخدم فيها التقانة، ومع أن لكل مجتمع خصوصيته، لكن هناك ما يجمع مجتمعات العالم اليوم من ملامح تتزايد اشتراكا، على الرغم من التباينات الثقافية المتمثلة في التقاليد عموما. سنقدم فيما يلي صورة عن الآراء الإجمالية الخاصة بطبيعة المجتمع المعاصر، وسنقتصر على إيجاز عمل عالم

الاجتماع البريطاني أنطوني جيدنس Antony Giddens[34] حول الحداثة العالية، وعمل عالم الاجتماع الألماني أولريش بيك Ulrich Beck حول مجتمع المخاطرة وعصر المعلومات الحالي.

الحداثة العالية

يعتبر جيدنس أن التحولات الاجتماعية الراهنة تضفي على العصر الحالي سمات تميزه عما سبقه من عصور. وهو يشدد على أن هذه السمات ليست تغيرا مفاجئا في الفترة الحديثة، التي ينظر إليها إجمالا على أنها فترة ما بعد الإقطاع في أوروبا، بل هي - على الأصح - تكثيف بعض أنماط التفكير والسلوك، واتساع دور المؤسسات ذات العلاقة في العصر الحديث. وهو يستخدم مصطلح «الحداثة العالية» high modernity لتمييز هذا الرأي عن الموقف السائد في فترة ما بعد الحداثة post - modernism التي تشدد مثلا على القطيعة مع الفترات السابقة المتمثلة في الجوانب الخاصة بالفنون والثقافة والشروط الاجتماعية والاقتصادية المعاصرة الناجمة عن الأوضاع المسيطرة في أواخر القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، مثل العولمة والاستهلاكية وتبعثر السلطة وتحول المعرفة إلى سلعة... إلخ.

السمة الأساسية الأولى للحداثة العالية، وفق جيدنس، هي التباعدية الزمانية - المكانية. وهذا يعني الانفصال بين الزمان والمكان، اللذين كانا مترابطين في المجتمعات التقليدية عن طريق الموضع، وإعادة ربطهما في أشكال تسمح بالتحديد الدقيق لمنطقة الزمان - المكان في الحياة الاجتماعية. والعديد من الأمثلة الشائعة على هذا المبدأ في العالم الحالي تقوم على استخدام تقانة المعلومات. فمثلا يقدم البريد الإلكتروني إمكان التفاعل بين الناس في أماكن مختلفة، ومن أماكن مختلفة في أوقات اختارها المرسل والمستقبل، إذ يمكن لمستخدمي البريد الإلكتروني أن يضعوا جانبا المناطق الوقتية (وفق الكرة الأرضية) ليومهم للقيام بهذا النوع من التفاعل الإنساني.

والسمة الثانية، تتمثل في تخليص العلاقات الاجتماعية من طوق بيئات التفاعل المحلية. وهذا لا يقتضي - بالضرورة - أن التفاعل الاجتماعي يجري من بعد، مع أن هذا هو ما قد تكون عليه الحال، ولكن تلك العناصر اللامحلية تكون وسيط هذا التفاعل، فالتفاعل - مثلا - بين مدير بنك وزبون يبحث عن قرض، كان حتى وقت قريب مبنيا على التفاعل عبر المقابلة بين الزبون والمدير الذي يبني قرارا محليا، أما في وقتنا الراهن فهو يجري عبر المقابلة بين الاثنين، أو من بعد باستخدام نظام حاسوبي. وهذا النظام يقدم مثالا عما يسميه جيدنس «نظام خبير»، الذي يتصرف بآلية ميكانيكية لا تخضع لقيود خارجية. وهو يذهب للقول بأن ثقة متزايدة قد وضعت في هذه الأنظمة باعتبارها «أنظمة إنجاز تقاني أو خبرة مهنية تنظم مجالات واسعة من البيئات الاجتماعية والمادية التي نعيش فيها حاليا».

إن فصل الزمان عن المكان وإعادة تركيبهما، إضافة إلى آليات التخلص من القيود الخارجية وانزياح قواعد الثقة، تقدم أساسا للتحرر من تبعية القواعد والممارسات المعدة سلفا، أو ما يسميه جيدنس الانعكاسية المؤسساتية. وهو يقول إن المعرفة في المجتمع المعاصر هي مؤقتة ومتقلبة، وهي تُراجَع وتقيَّم باستمرار؛ فالمجتمعات التقليدية كانت قائمة على القواعد والإجرائيات والطقوس التي بقيت ثابتة نسبيا بمرور الزمن، على حين أن المعرفة في المجتمع المعاصر، سواء كانت علمية أو اجتماعية، ينظر إليها على أنها مؤقتة ومفتوحة للمراجعة المستمرة. إن النمو الهائل للإنترنت ووسائل الاتصالات عموما، التي تقدم إمكان الوصول إلى مصادر معلومات هائلة الحجم، سيعزز هذا التوجه إلى ما هو أبعد من ذلك.

قام جيدنس بمحاولة مهمة لربط سمات المجتمع المعاصر الأساسية مع الطبيعة المتغيرة للهوية الذاتية. وهو يقول بأن «العلاقة الكلية بين الحداثة والشك المتطرف» المتمثلة في المراقبة والاستخدام المزمنَيْن للمعرفة الجديدة يمكنها أن تولد قلقا وجوديا لدى الأفراد، أو حتى حسا من اللامعنى الشخصي. فإعادة تأكيد الحقائق والقواعد والتراث والطقوس لم تعد أساسا مرضيا للحياة. فكثير من العمال الذين اقتربوا من سن التقاعد، في البلدان الغربية على الأقل، نشأوا على أن يروا في عملهم «وظيفة مدى الحياة»، تعلمها كل منهم عن طريق التدرب الطويل، ومن ثم الممارسة باستخدام قواعد وإجرائيات ترتبط بمعايير وقيم ثابتة. ويقول جيدنس إن الأفراد يحتاجون - على نحو فعال ومتواصل - إلى بناء ومراجعة تشكل هويتهم الذاتية الخاصة باعتبارها أساسا للأمان الشخصي وإحساسا بالقيمة الذاتية.

مجتمع المخاطرة

أما الألماني بيك Beck[35] فيقول بأن المجتمع الحديث، في سعيه المستديم والقوي إلى إنتاج الثراء، قد ولّد مخاطر جديدة. وهي ليست مخاطر شخصية فقط، كما في المجتمعات التقليدية، مثل الموت نتيجة مصيبة أو مرض، ولكنها مخاطر عالمية صنعها المجتمع الحديث. وتتضمن مثل هذه المخاطر الكوارث النووية، مثل تشيرنوبيل، وارتفاع درجة حرارة الأرض، ومرض الإيدز، وما يسمى بمرض جنون البقر والطعام المعدل وراثيا. ويقول بيك: «إن هذه المخاطر تؤثر في كل منا، وإننا لا نملك الآليات المؤسساتية المناسبة في العالم التي يمكن عن طريقها مراقبة هذه المخاطر، واتخاذ القرارات المناسبة حيالها».

ولدى اعتبار هذه الأنماط من المخاطر العالمية فلا توجد أجوبة محددة عن جدية الخطر المرتبط بذلك، وعن نوع الفعل الواجب اتخاذه، أي أن ليس للعلم حق احتكار العقلانية، وعلينا جميعا أن نكوّن أحكامنا على الادعاءات المتناقضة للآراء المتعددة. وبيك ليس الكاتب الوحيد الذي يلاحظ مفارقة أن العلم، الذي طُوِّر لكي يبحث عن الحقيقة، ساعد على خلق عالم ينظر فيه إلى كل الحقائق على أنها مؤقتة وشرطية، وسيجري هدمها ربما بواسطة مجموعة من النتائج العلمية.

ومن وجهة النظر الفردية، في المجتمع الغربي وكثير من المجتمعات المتطورة، فإن الغذاء والبقاء لم يعودا هدفين أساسيين كما يقول بيك، ولكن شيوع الحاجة حل محلها شيوع القلق. ولا يشير هذا المفهوم إلى القلق الشخصي أو المخاطر العالمية فقط، بل إلى تدمير التشكلات التقليدية للطبقات، والمهن، وأدوار كل من الذكر والأنثى، والعائلة المُشكِّلة للوحدة الاجتماعية الصغرى، وقطاعات الأعمال. وهناك حاجة إلى التشكل الذاتي الفردي للحصول على دور جديد في هذا العالم الذي لا ينقطع عن التغير، وهو موضوع له صدى قوي في أفكار جيدنس حول الطبيعة المتغيرة للهوية الذاتية.

يرى بيك أن لتقانات الاتصالات والمعلومات دورا رئيسيا في العمليات السابقة، فهو يلاحظ - أولا - أهمية دور التقانة القائمة على الإلكترونيات الصغرية في الطبيعة المتغيرة للأعمال والأشغال والحياة الاقتصادية عموما. ومن جهة ثانية فهو يربط أيضا هذه التقانات مع الإمكانات المستقبلية للقيام بفعل سياسي. ويعرض بيك حججا قوية بأن السياسة الموازية المتمثلة في انخراط المواطنين في القرارات التي تؤثر في مستقبلهم، وفي مستقبل الأرض كلها، يجب أن تقدم وسيلة لتشكيل المجتمع من القاعدة؛ فالمساواة بين الجنسين (الجندر) اقتصاديا وسياسيا وحركات البيئة السياسية تقدم أمثلة واضحة بالنسبة إلى بيك، وهو يعتقد أن تقانات المعلومات والاتصالات هي الأكثر قدرة على تمكين هذه الثورة من القاعدة[36].

ويعتقد بيك أن ثقة الجمهور في المعرفة العلمية - مثلا - قد تراجعت، وأن عدم الرفض العلني للشخص العادي أو عدم معارضته للأنظمة الخبيرة أو للمعرفة العلمية لا يعني بالضرورة ثقة الجمهور؛ فقاطنو بعض المناطق التي تعرضت لمخاطر بيئية، مثل التلوث النووي، لم يكن بمقدورهم معارضة «الخبراء» بسبب أشكال متنوعة من التبعية الشخصية والاقتصادية، وكان على القاطنين أن يتصرفوا فعلا كما لو أنهم كانوا يثقون بالخبراء؛ لأنه كان من المستحيل اجتماعيا ونفسيا أن يفعلوا شيئا آخر في الوقت الذي كانوا يعتمدون على هؤلاء الخبراء في كل شيء.

العولمة والتقانة

مع أن مصطلح العولمة أصبح مصطلحا معاصرا، ولكنه بقي غامضا إلى حد كبير، ويخفي تنوعا كبيرا في الآراء حول ما يجري في هذا المجال، فما هي العولمة؟ يقول روبيرتسن[37] إن «العولمة هي مفهوم يشير إلى كل من انضغاط العالم واشتداد الوعي به كله». ويحصر ذلك في نقطتين تتعلق أولهما بانضغاط الزمان - المكان بواسطة تقانة المعلومات، كما ذكرنا سابقا. والثانية تعود إلى العالم كله بدلا من مجتمع محدد. فإمكانية النفاذ الواسعة الانتشار لوسائل الإعلام، مثل التلفزيون، جعلت أخبار المجريات في العالم كله متاحة للأغلبية العظمى من سكان العالم، وبصرف النظر عن مصداقية هذه الأخبار؛ فإن متاحية وسائل الإعلام تعني أن البعد والعزلة لا

يمثلان الشيء نفسه في العصر الراهن، وأن معظم الناس هم أكثر وعيا عما كانوا عليه بخصوص الحلبة العالمية الأوسع التي تشكل فيها جماعتهم الخاصة جزءا صغيرا فقط.

ويشير بيك إلى هذا التغير في الوعي العالمي مستعملا مصطلح «العولمية» globality المعرّف بما يلي: «تعني العولمية أننا نعيش منذ مدة في مجتمع عالمي، وأن مفهوم المكان المغلق لم يعد إلا سرابا، ولا يمكن لبلد أو مجموعة أن تحجز نفسها عن الآخرين». ويُبقي بيك على مصطلح العولمة لعمليات الترابط والتأثير المتبادلين بين الدول القومية والمجموعات الدولية المؤثرة مثل الشركات المتخطية للحدود القومية. ويقول بيك إن هذه الشركات «تدعو إلى التخلي عن إطار الدولة القومية ورفض الولاء للمؤثرين فيها»، عن طريق وسائل مثل جعل ضرائبها أصغر ما يمكن.

ويقول جيدنس[38]: «إن الحركة المالية العالمية عنصر أساسي في هذه السيرورة المعولمة، ونظرا إلى ربطها بالنقود الإلكترونية (النقود الموجودة فقط على شكل أرقام في الحواسيب وعبر شبكاتها)؛ فإن اقتصاد العالم الحالي لم يشهد مثل ذلك من قبل؛ إذ يمكن لمديري التمويل والمصارف والشركات، وكذلك لملايين المستثمرين في الاقتصاد الإلكتروني العالمي الجديد أن يحولوا كميات كبيرة من رؤوس المال من مكان إلى آخر في العالم بنقرة فأرة في حواسيبهم. وبفعلهم هذا يمكن لهم أن يزعزعوا استقرار ما يبدو أنه اقتصاديات قوية جدا.

والتدفق المالي على النطاق العالمي هو عنصر واحد في الاتجاه نحو أعمال أكثر عالمية، ولكن علينا مع ذلك الحذر من التعميم الساذج. فعلى الرغم من كثرة الحديث في عالم الأعمال ومدارس الإدارة عن الأعمال العالمية والأسواق العالمية وخطوط الإمداد العالمية، فإن الدرجة التي بلغتها حتى هذا اليوم، والدرجة التي قد تبلغها في المستقبل تبقى موضع جدل، فالشركات المتعددة الجنسية في كل من ألمانيا واليابان والولايات المتحدة، مثلا، التي تقف في طليعة المؤسسات أو الشركات التي ترغب في أن تكون عالمية، تبقى مرتبطة بالنهج المستقاة من هوياتها الوطنية الخاصة، ومهما كانت الحيوية التي يظهرها قادة أكبر مؤسسات الأعمال في العالم عندما يلتقون في دافوس أو آسبن، فإنهم يستمرون في التباين في أغلب تصرفاتهم وأهدافهم الاستراتيجية الرئيسية، ومن ثم لم تستطع العولمة إلغاء التعددية الثقافية.

التعددية الثقافية

يقود هذا إلى واحدة من أكثر القضايا المثيرة للخلاف في الجدل الدائر حول العولمة، وبالذات موضوع المجانسة والتعددية. والموضع الأعم هو فيما إذا كانت ظواهر العولمة، التي بيناها سابقا، مثل انضغاط الزمان - المكان، والوعي المتزايد بالعالم أجمعه والتوجه نحو أعمال عالمية، ستقود حتما إلى تناقص الفروق الثقافية بين الأمم والشركات والأفراد. وهناك من يعتبر أن ذلك أمر مؤكد. والحجة السائدة هي أنه يوجد حاليا نظام اقتصادي وحيد، هو الرأسمالية، وأن الشركات تحتاج إلى التنافس عالميا في ظل مجموعة القواعد الوحيدة هذه،

ولذلك فعلى الشركات التي تود البقاء على قيد الحياة اعتماد ممارسات الشركات التي قيدت لها الحياة ونجحت في ذلك، وهذا ما يقود إلى طرائق عمل أكثر تجانسا وتناغما مع ما هو معروف عالميا، وبتعميم ذلك على مجتمع العالم، سنصل إلى عالم أقل تعددية ثقافية.

ولكن طائفة أخرى من المفكرين الاجتماعيين اعترضت على استنتاج حتمية المجانسة هذه، فمثلا يناقش روبرتسون[39] الطريقة التي «توطن» فيها المواضيع المستوردة في مجتمعات خاصة، حيث تُقيِّد الثقافة المحلية تَقبُّل بعض الأفكار دون غيرها، وتكيفها جميعا بطريقة محددة. وقد ساق اليابان - باعتبارها مثالا جيدا على هذا المزج من «الوطني» و«الأجنبي» - على أنه عملية مستمرة. يبرز مصطلح «المحلية العالمية»[40] السبل التي تكوّن الجوانب العيانية للحياة المعاصرة العالمية ومناسبة محليا. ووفق روبرتسون فإن المصطلح ظهر أصلا في اليابان هو ترجمة للكلمة اليابانية دوشاكوكا dochakuka التي تعني تقريبا المحلية العالمية. وعلى الرغم من قبوله بفكرة انضغاط الزمان - مكان التي تسهلها تقانة المعلومات، فإنه يشير إلى أن إحدى عواقبها الرئيسية هي استفحال التصادم بين المواقف العالمية ومواقف المجتمعات أو مواقف المجموعات الاجتماعية، وهو ما نشهده حاليا، ولكن لا أحد يستطيع أن يجزم باستمرار ذلك، وبأن الجماعات والمجتمعات البشرية لن تصل إلى نقطة توازن مستقرة.

ويعرِّف بيك مذهب المجانسة العالمية بالـ «التعولم» globalism: «أقصد بالتعولم فكرة أن السوق العالمية تزيل أو تحل محل الفعل السياسي: أي مذهب حكم السوق العالمية، مذهب «الليبرالية الحديثة»[41]. ويرد بيك بشدة على هذا المذهب مقدما أسبابا عديدة، مشددا مثلا على أن التعولم يختزل تعقيد العولمة والعولمية إلى بُعد اقتصادي وحيد، الذي يظهر عدم فهم أهمية المعاني الثقافية والسياسية المحددة في بيئات خاصة. فالتعولم «يمجِّد» فضائل «تجارة حرة» تعم العالم، ولكن بيك يشير إلى أننا نعيش في عالم ابتعد عن أي نموذج مقبول لتجارة حرة بسبب الفوارق الكبيرة في الشروط الابتدائية لمن يشارك في هذه التجارة.

وهناك من يعارض أطروحة المجانسة العالمية بناء على اعتبارات ثقافية، فللمجتمعات تواريخ ثقافية مختلفة، وهي ستتكيف مع التوجهات العالمية بطريقة محلية[42]:

«... إن العولمة هي في حد ذاتها عملية عميقة تاريخيا، غير منتظمة وهي تقود إلى المحلية، فالعولمة لا تقتضي بالضرورة المجانسة أو الأمركة، بالقدر الذي تقوم فيه مختلف المجتمعات بملاءمة أدوات الحداثة بطرائق مختلفة، فسيبقى هناك مجال واسع لدراسة معمقة عن جغرافيات وتواريخ ولغات محددة».

6 - 3 - نظريات المجتمع والتقانة الوصفية

سنوجز فيما يأتي أهم النظريات الوصفية المعاصرة التي تؤطر للعلاقة بين المجتمع والتقانة. والنظريات الوصفية كما أسلفنا تحاول التصدي لتعريف التقانة وماهيتها، كيف تبزغ وتتغير، وبالطبع علاقتها بالوسط الإنساني والمجتمعي. وبدقة أكبر، إلى أي حد

تكون التقانة مستقلة عن الفعل المجتمعي ومدى قدرتها على تشكيل البنية الاجتماعية والممارسة الإنسانية؟ وما سنقدمه هو موجز ليس إلا، ذلك أن التوسع يحتاج إلى دراسة مستقلة خاصة بكل منها، ولا نطمح هنا إلى أكثر من لفت الانتباه إلى مثل هذا الموضوع الذي هو، وفق معلوماتنا المتواضعة، غير مطروق في الكتابات في العربية إلا ربما في حدود ضيقة.

نظرية المنظومات

بدأ المؤرخون والاجتماعيون في ثمانينيات القرن الماضي العمل معا في موضوع «التشكيل الاجتماعي للتقانة». وانتقدت هذه المجموعات من الباحثين المفاهيم التقليدية للتقانة، ودافعت عن دراسة محتوى التقانة نفسها وخصوصيات عمليات التجديد (التجديد باعتباره حاليا مرادفا للتطوير التقاني)، وليس فقط المخرجات التقانية وأثر التغيرات التقانية. وكانت معارضتهم للمفاهيمية التقليدية للتقانة تدور حول ما يسمى «الحتمية التقانية» الذي يعني أن التقانة تتطور بطريقة تلقائية، وأن التغير التقاني يحدد التغير الاجتماعي على نحو كبير. ولكن مجموعات الباحثين الجديدة تؤكد أن التطور التقني ليس بأمر لا يمكن تجنبه، وأن الخيارات هي في صميم تصميم المصنوعات التقانية والمنظومات. فمسار تطور الدراجة الطويل يبين كيف أن مستخدمي الدراجات الأولى، مثل النساء والرياضيين، أثروا جدا في الشكل النهائي للدراجة وتقاناتها.

ومن بين مؤرخي التقانة كان الباحث «توماس هيوس Thomas Hughes»(43) الذي طورا نهجا عُني بالأنظمة التقانية الكبيرة، وهي أنظمة ذات مكونين: تقني ومؤسساتي، وتُحكم مركزيا مثل نظام نقل الطاقة الكهربائية. ودرس هيوس تاريخ النظم الكهربائية في المرجع السابق في الولايات المتحدة وأوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين. وبالنسبة إلى هيوس فإن مراحل بناء الأنظمة تبدأ من الاختراع ثم التطوير ثم التوسع عبر التجارة والتجديد ثم التحويل إلى جهات أخرى، وأخيرا النمو. ومع أن هذا النموذج خطي ولكنه مفهوم حلقي، بمعنى أن عملية بناء نظام جديد قد تبدأ في مرحلة نمو النظام الجاري تنفيذه أو استخدامه. ويميز هيوس بين نوعين من الابتكارات: الجذري والمحافظ. فالجذري يبدأ نظاما تقانيا جديدا، أما المحافظ فيحسِّن أو يوسع الأنظمة القائمة. وأحد المصادر المهمة في الاكتشافات الجذرية هو بلوغ الأنظمة القائمة لما نسميه «مرحلة عنق الزجاجة» بحيث تمثل ما يسمى «الحالة الحرجة». وقد يكون سبب ذلك تقنيا أو اقتصاديا أو تنظيميا. ففي المنظومة الكهربائية - مثلا - فإن محركا ما يمكن أن يكون غير ملائم للمنظومة، مما قد يقلل من محصلة المنظومة ويستدعي تطويرها واستبدال تقانتها ربما بتقانة أخرى. وفي الواقع فقد طور المهندسون التيار الكهربائي المتناوب

بسبب عدم اقتصادية نقل التيار الكهربائي المستمر (وهو الأول زمنيا في الاستعمال) لمسافات تزيد على مئات الأمتار، وطوروا أيضا المحولات الكهربائية التي تسمح بجهود كهربائية أعلى مما سمح بنقل التيار الكهربائي إلى مسافات بعيدة مع ضياع مقبول في الطاقة الكهربائية. وأظهرت دراسات هيوس أيضا أن مخابر البحث والتطوير الصناعية كانت فاعلة في أنشطة التجديد، وكان معظمها محافظا. أما المبتكرون المستقلون فقد كانوا أكثر جذرية في ابتكاراتهم حتى في القرن العشرين، ولكن الابتكارات لم تكن من فعل معزول، بل هي جزء من البحث المستمر عن حلول للقضايا الحرجة للأنظمة الموجودة.

نظرية البناء الاجتماعي للتقانة Social construction of technology

طُرح نهج له تأثيره في الصياغة المفاهيمية لدور التقانة في الدراسات الخاصة بتقانة ما من قبل مجموعة من المؤلفين الذين يمكن أن يصنف عملهم على أنه «البناء الاجتماعي للتقانة»، ومن أشهرهم الهولندي Bijker[44]. شددت أعمالهم على أن التقانة قد طُورِّت ونُفذت من قبل مجموعات اجتماعية، وأن شكلها الأخير هو ناتج عملية اجتماعية معقدة من التفاعل بين هذه المجموعات. وليس هناك أي شيء حتمي في هذه العملية، بمعنى أنه لم يكن محددا سلفا الشكل الذي ستأخذه تقانة ما، ولكنها تعتمد على ظروف العملية الاجتماعية. اهتمت الدراسات السابقة التي استخدمت هذا النهج بالتقانات المادية القائمة، مثل الدراجات ومصابيح الإضاءة. ويمكن تطبيق نظرية البناء الاجتماعي للتقانة في تقفي أثر تاريخ التفاعل المتبادل للمجموعات الاجتماعية ذات الصلة المحيطة بتقانة ما في طور التطور مثل تقانة المعلومات.

تقوم المفاهيم الأساسية لهذه النظرية على:

السببية الاجتماعية: حيث تصر هذه النظرية على أن من يريد فهم أسباب قبول أو رفض تقانة ما أن ينظر إلى العالم الاجتماعي، ولا يكفي، وفق هذه النظرية، تفسير نجاح تقانة ما فقط لأنها الأفضل، بل على الباحثين أن ينظروا في كيف يعرّف «الأفضل» ومن الذي يعرفه. وعليهم - خصوصا - أن يسألوا عمن يعرّف المعايير التقانية التي يقاس عليها النجاح، وماذا تحدد هذه المعايير، وما المتضمن وما المستثنى ولماذا؟

التناظرية: تعتمد هذه النظرية مبدأ النسبية بخصوص الأسباب التي تمهّد لقبول أو رفض أي تقانة. ويجب أن تعالج كل الأسباب (اجتماعية، ثقافية، سياسية، اقتصادية، تقنية) بالتساوي. وعند البحث في المعتقدات على الباحثين أن يكونوا غير منحازين لحقيقة أو زيف هذه المعتقدات، أي على كل التفسيرات أن تكون متناظرة.

المرونة التفسيرية: فالتناظر يخلق مرونة تفسيرية، وهذا يعني أن هناك تفسيرات متعددة لمغزى تقانة ما، فالبعض - مثلا - يرى في السيارة وسيلة للحرية، وآخر يرى فيها وسيلة للتنقل، وثالث يرى فيها وسيلة للتباهي. كذلك الدراجة ذات العجلات الكبيرة في القرن التاسع عشر

التي كان يُنظر إليها من قبل النساء على أنها تمثل خطرا لضعف استقرارها، في حين كان الرياضيون الرجال يرون فيها وسيلة رياضية.

استيعاب التصميم: فالمصنوعات التقانية تبنى وتستوعب ثقافيا، وهذا يعني أنه لا توجد مرونة فقط في كيف يفكر الناس في المصنوعات أو في كيفية استيعابهم لها، بل هناك مرونة أيضا في كيفية تصميم المصنوعات.

المجموعات الاجتماعية المعنية: فالمعنى يتغير وفق المجموعة الاجتماعية، والمجموعات الاجتماعية، صَغُر عددها أو كَبُر، تتشاطر مجموعة خاصة من المعاني بخصوص مصنوع ما، وقد تكون هذه المعاني موافقة أو مناهضة.

الاختتام والديمومة: حيث تنتهي المرونة التصميمية والاستيعابية مع تطور التقانة ومرور الوقت إلى آلية نهائية، وتصل المجموعات إلى اتفاق، وهو ما قد يحدث بطرائق مختلفة:

- التفسير الاجتماعي: حيث لم يعد لدى المجموعات الاجتماعية موجهة نحو المعاني أو التصميم.
- اختتام خطابي: عندما ترى المجموعات الاجتماعية أن المسألة قد وصلت إلى الحل المنشود، وسيتحدثون عنها على أنها قضية منتهية. وهذا ما يحدث غالبا في الإعلان.
- إعادة تعريف المسألة: حيث تستبعد المرونة بإعادة تحديد المسألة.

والاختتام ليس أمرا دائم الحدوث. وقد تشكل المجموعات الجديدة وتُدخل من جديد مرونة تفسيرية مسببة جولة جديدة من الجدل أو الأزمة حول تقانة ما، ومثال ذلك السيارات التي اعتبرت في القرن التاسع عشر تقانة نظيفة بيئيا، مقارنة بالعربات التي تجرها الأحصنة، ولكن في وقتنا الحالي أدخلت تفسيرات جديدة عن الفوائد البيئية للسيارة.

السياق الأوسع: حيث تشكل الحالة السياسية والثقافية والاجتماعية لمجموعة اجتماعية نواظمها وقيمها التي بدورها تؤثر في المعنى المعطى لمصنوعة ما.

وخير مثال للتفكير في مجمل النقاط السابقة يمكن عبر إنعام النظر مرة أخرى في الدراجة ذات العجلة العالية التي صنعت في مرحلة ما بثلاث عجلات لتوافق طلبات مجموعة النساء، ولكنها أصبحت بعد حين عادية بعجلتين، ترتبط عجلة المؤخرة منهما بجنزير شد، واستغرقت عملية سيطرة الدراجة بشكلها الأخير على كل أنواع الدراجات ثمانين عاما تقريبا.

انتقدت أولى دراسات البناء الاجتماعي للتقانة من عدة جوانب. كان الانتقاد الأساسي هو أن الصيغة النهائية التي جرى الوصول إليها بطريقة طبيعية في مثل هذه الدراسات جاءت نتيجة تلقي المصنوعات قبولا عاما. ولكن المصنوع المستخدم حاليا يبقى مفتوحا إلى حد ما على الأقل لتأويل المستخدمين، ففي تقانة المعلومات، مثلا، تبقى فضائل وعيوب نظام معلومات

محوسب موضع نقاش دائم. هناك انتقاد إضافي لمنهجية التفسير الاجتماعي للتقانة هو تقليلها من دور الأفراد الفاعلين بالمقارنة مع تأثير البنى الاجتماعية المختلفة.

نظرية شبكة الفاعلين A0ctor-Network theory(45)

تعتمد هذه النظرية[46] على فكرة أن من يقوم بالأفعال في سياق ما ليسوا الناس فقط، بل الأشياء الأخرى، وكذلك المقولات والمواقف، وكل من هؤلاء هو فاعل actant من دون تمييز كياني. وهذه النظرية هي مقاربة بديلة لتلك التي يقدمها مفهوم البناء الاجتماعي للتقانة بغية صياغة مفاهيمية لدور التقانة في دراسات المجموعات الصغيرة. كان التطوير والتطبيق الأول لنظرية شبكة الفاعلين في علم الاجتماع، وكان رائد ذلك مدرسة المناجم الفرنسية في باريس من قبل كل من كالون Callon ولاتور Latour[47]. وشبكة الفاعلين ترفض اعتبار أي سياق مؤسسي أو تنظيمي (مثل المجموعات الاجتماعية: النساء، الرياضيين... إلخ) أساسا في تفسير الأفعال الإنسانية. وبدلا من ذلك فهي تؤكد أن هذه السياقات تُخلق في الوقت نفسه الذي تبنى فيه المصنوعات التقانية. وبناة الشبكات، مثل مديري المشاريع، يوكلون أدوارا متباينة للناس والموظفين والمجموعات الاجتماعية، وكذلك للأغراض التقانية والعمليات في أثناء مسيرة التجديد.

تدرس نظرية شبكة الفاعلين دوافع وتصرفات الوسطاء agent الذين يكونون العناصر، التي تترابط عن طريق الاتحادات، لشبكات غير متجانسة بالضرورة، ولكن لها مصالح متسقة. والسمة الرئيسية لهذه النظرية هي أن الوسطاء هم الكائنات الإنسانية وغير الإنسانية، مثل المصنوعات. والشبكة تربط عناصرها بعلاقات مادية (بين المكونات المادية) وعلاقات علاماتية semiotic مع المفاهيم. مثال ذلك العلاقات في البنك هي علاقات بين العاملين وعلاقات العاملين مع أفكارهم وعلاقتهم مع التقانات. وشبكة الفاعلين تحاول تفسير كيف أن الشبكات تعمل ككل، ويمكن أن يكون للشبكة استراتيجيات صريحة في ربط العناصر بحيث تبدو شبكة متجانسة. فالدارس من دون حاسوبه وزملائه وكتبه ومكتبه وهاتفه وأفكاره لن يكون قادرا على العمل كدارس. وكذلك الآلة هي شبكة من عناصر غير متجانسة تتضمن المكونات التقنية، وكذلك المستخدمون من البشر وعاملو الصيانة، وهي من دون ذلك لن تكون آلة.

إن محور الاهتمام الأساسي للنظرية - عند تطبيقها - في بيئات خاصة، هو محاولة تقفي أثر وشرح السيرورات التي تولد وتستمر فيها الشبكات المستقرة ذات المصالح المتسقة، أو في المقابل دراسة سبب إخفاق مثل هذه الشبكات في الوجود. فالشبكات الناجحة ذات المصالح المتسقة تولد عن طريق عضوية عدد كاف من الحلفاء، وترجمة مصالحهم بطريقة تجعلهم يرحبون بطرائق خاصة من التفكير والعمل تحافظ على الشبكة.

تجهد هذه النظرية في الالتزام بحياديتها في وصف الوسطاء الإنسانيين أو غيرهم، وإعادة تكامل العوالم الطبيعية والاجتماعية. فيقول لاتور إنه بدلا من القلق حول موضوع أنسنة

التقانة فإن علينا أن نعتبرها مؤنسنة أصلا: فالتقانة صنعها البشر لتقوم بأفعال البشر وتشكيلها[48]. والمهم هو سلسلة الأفعال وتدرّج الفاعلين فيها وكفاءتهم، والدرجة التي يختارونها للحصول على تمثيلات صورية. تتضمن أهم أفكار هذه النظرية تسجيل المعتقدات، والممارسات، والعلاقات داخل التقانة التي تجسد هذه العلاقات.

أصبحت فلسفة ومفاهيم نظرية شبكة الفاعلين معروفة على نطاق واسع في السنوات القريبة الماضية، ويستعملها عدد متزايد من الباحثين في نظم المعلومات صراحة في أعمالهم. ونذكر هنا مثالا يصف[49] دراسة حالة واقعية مهمة عن تطوير مجموعة خاصة من أنظمة معلومات لإدارة الموارد في مصلحة الصحة الوطنية البريطانية، استعملوا نظرية شبكة الفاعلين لتوضيح حجتهم على الرأي القائل بأن التقانة هي شيء معطى، ولكنهم يوضحون بدلا من ذلك كيف أن الحدود بين التقاني والاجتماعي، والعلاقة بينهما، هي موضع صراعات مستمرة واختبارات للقوة في توليد «الحقائق».

ومن الأمثلة التي درسها كالون ولاتور كان تصميم وإنتاج طائرة حربية بريطانية، وسيارة كهربائية فرنسية، ونظام نقل عام في باريس. هذه المواضيع تتعلق بمشاريع تقانية يُطلب منها العيش طويلا، وذات صلة وثيقة بمتخذي القرار السياسيين. وهذه المشاريع هي مشاريع تقانية تتضمن جوهريا عناصر سياسية واقتصادية. وتتابع نظرية شبكة الفاعلين مديري المشاريع ومهنيين آخرين من أصحاب المراكز الرئيسية في عملية بناء النظم والتحولات الاجتماعية المباشرة والمرافقة. وعلى هؤلاء بناء شبكات كبيرة والحفاظ عليها ضمن عالم المشروع، وعلى هذه الشبكات ضمان التمويل والموارد والاستقلالية. وكذلك عليهم بناء الشبكة المحلية، وهي المشروع نفسه، وهو ما تتطلبه الاستجابة لطلبات الشبكة الكبيرة. والمهمة الثالثة والأكثر حراجة هي قدرة إدارة المشروع على فرض نفسها باعتبارها نقطة مرور إجبارية بين الشبكة الكبيرة والشبكة المحلية، وبذلك يكون في إمكان الإدارة أن تتحكم في التفاعل بين الشبكتين؛ ففي حالة الطائرة الحربية لم تكن إدارة المشروع قادرة على التحكم في التفاعل بين الوسطاء في المشروع، مثل المتعهدين والوسطاء الخارجين، مثل القوة الجوية الملكية. وهذا ما قاد إلى تغيير مستمر في المواصفات الفنية للطائرة التي عقدت، وأعاقت أحيانا، متابعة العمل في المشروع إلى أن توقف نهائيا.

لنظرية شبكة الفاعلين انتقاداتها، مثل أي نظرية أخرى، الأول هو أن النظرية اهتمت بالتأثيرات المحلية وغير المتوقعة، ولكنها مع ذلك تعير اهتماما قليلا للبنى الاجتماعية الواسعة التي تؤثر في البنى المحلية. الانتقاد الثاني لنظرية شبكة الفاعلين، يكمن في أن كثيرا من الانتباه قد وجه إلى تفاصيل الخيارات في تطوير تقانة خاصة، والسبب الكامن وراءها، ولكن لم يُوجه اهتمام كاف إلى النتائج الأخلاقية والسياسية لهذه الخيارات. ولكن لاتور

يقدم[50] ردا معاكسا على حجة «لا أخلاقية» نمط نظرية شبكة الفاعلين في دراسات العلم والتقانة، ويأخذ موقفا سياسيا في الدفاع عن الحاجة إلى انخراط المواطنين في النقاشات الدائرة حول العلم والتقانة في المجتمع.

كما يفترض الدارسون لهذه الشبكات أنها هشة أصلا، إذ إن على العلاقات أن تنفذ تكراريا أو أن تنحل الشبكة؛ فعلى الموظفين في المصرف أن يأتوا إلى العمل كل يوم، وعلى الحواسيب أن تستمر في العمل. كما يفترضون أن علاقات الشبكات ليست بالضرورة متجانسة، وأن بعضها يتضمن نزاعات (مثل علاقات العمل التي قد تكون ضعيفة أو أن تكون برمجيات الحواسيب غير متوافقة).

النظرية البنائية Structuration theory

طور هذه النظرية البريطاني أنطوني جيدنس[51] كنظرية عامة للمنظومات الاجتماعية، وهي تهدف إلى تفسير ومكاملة قدرة الفعل الإنساني مع البنية (القيود) في موضوع الخيار وفرضه. فالفعل الإنساني والبنية الاجتماعية لدى جيدنس ليسا بمفهومين منفصلين، ولكنهما طريقان في النظر إلى الفعل الاجتماعي، أي أن هناك مثنوية في البنائين، حيث يتكون أحدهما من فاعلين مرتبطين بسياق يقومون بالفعل والتفاعل الاجتماعيين، ومن طرف آخر أنشطتهم التي يمكن التعرف إليها في ظروف مختلفة، فالبنى الاجتماعية تجعل الفعل الاجتماعي ممكنا، وفي الوقت نفسه فإن الأفعال الاجتماعية تخلق البنى. والقواعد والموارد والبنى تنظم على أنها ممتلكات للأنظمة الاجتماعية. أما القواعد فهي الأنماط التي يتبعها الناس في حياتهم الاجتماعية، والموارد هي كل ما يتصل بما أوجده الفعل الإنساني. والعلاقات الاجتماعية التي تُنتَج ويعاد إنتاجها بالتفاعل الاجتماعي. تستخدم هذه النظرية مفهوم التكرارية للأفعال التي تقيدها أو تسمح بها البنى الاجتماعية، والتي يمكن أن تنتج ويعاد إنتاجها بسبب الفعل نفسه. وهذا ما يجعل هذه النظرية تختلف عن نظرية شبكة الفاعلين التي تتحدث عن بعض الاستقلالية للمصنوعات التقانية. ويعرف جيدنس البنائية بأنها «بنائية العلاقات الاجتماعية خلال الزمن والمكان على أساس مثنوية البناء» (الفعل والبنية)، وهو يسجل أيضا بأن «كل فرد يستمر في الحياة حياة محلية، وبأن قيود الجسد تضمن أن كل الأفراد، وفي كل لحظة، محددين في الزمان والمكان».

وتؤكد نظرية جيدنس أن المجال الأساسي لدراسة العلوم الاجتماعية هو ليس تجربة الأفراد، وليس وجود أي شكل للكلية الاجتماعية، ولكن هو الممارسات الاجتماعية المرتبة خلال الزمان والمكان. وبأن الأنشطة الإنسانية هي تكرارية مثل الإنتاج الذاتي لبعض الأشياء في الطبيعة. وهذا يعني أنها لم توجد بفضل الكائنات الاجتماعية، بل يعاد خلقها باستمرار من قبلهم عندما يعربون عن أنفسهم ككائنات اجتماعية، وهم بذلك ينتجون الظروف أو الشروط التي تجعل هذه الأنشطة ممكنة.

إن النظم والبنى هي مفاهيم متقاربة في النظرية البنائية، ولكنهما بالنسبة إلى صاحب هذه النظرية متمايزان. فالنظم هي «أنماط علاقات في المجموعات مهما كان نوعها، من الصغيرة إلى الخاصة إلى الشبكات الاجتماعية إلى المنظمات الكبيرة، وما يكون النظم الاجتماعية هو أنماط التفاعل والفعل الاجتماعي المتكررة، أو «حلقات للعلاقات التي تنتج ويعاد إنتاجها دائما». فالشبكات الخاصة بوسائط الإعلام المكتوبة أو المطبوعة أو الإلكترونية أو المقابلات الشخصية في المناسبات والمؤتمرات هي أمثلة عن الأنظمة التي أصبحت مألوفة مع تطور الاتصالات والمواصلات، وما يمثل «أنظمة» بالنسبة إلى جيدنس هو أنماط العلاقات وأنماط التفاعل المتكررة نفسها. أما البنى فهي أكثر تحديدا وتفصيلا وترتبط بالممارسات المبنية وفق خطوط معينة هي:

- **القواعد الإجرائية**: كيفية تنفيذ الممارسات التي يحللها النهج الإثنولوجي، مثل القواعد اللغوية والمفاوضات والسير في وسط مزدحم.
- **القواعد الأخلاقية**: الأنماط المناسبة للقيام بفعل اجتماعي، والقوانين فيما هو ممنوع وما هو مسموح.
- **الموارد المادية**: تخصيص الموارد وفق الأنشطة والأفراد في المجتمع، وكذلك وسائل الإنتاج وأدوات الحياة اليومية والدخل والسلع الاستهلاكية.
- **موارد السلطة**: المنظمات والمؤسسات الرسمية، وكيفية تنظيم الوقت والجهد والشرعية والسلطة.

وأمثلة البنى هي سوق التبادل المالي (البورصة)، وبنى الطبقات، والمؤسسات والسيرورات السياسية والمؤسسات التعليمية. وهذه البنى تتشكل بالممارسات البنيوية، أي أنها لا توجد من تلقاء نفسها، ولا يمكن أن توجد دون طريقة أداء محددة. وربما نميل إلى أن نجعل من هذه البنى بنى مجردة... إن جيدنس يدعو إلى التفكير في آلية بنائها على نحو متكرر، فذلك يعبر عن السلوك الإنساني على شكل ممارسات بنيوية التي تبقي وتعيد إنتاج هذه البنى. ولكن إذا تغيرت أنماط السلوك، سواء كان بسبب تغيير الأفراد الواعي لسلوكهم، أو بسبب أنماط أقل وعيا من التصويب والتكييف والممارسة، فإن هذا قد يؤدي إلى تغير بنيوي أيضا. فالحركات الاجتماعية والفعل الجماعي والتغير من قبل العديد من الأفراد في الفترة نفسها يمكن أن تكون له مثل هذه النتيجة.

إن البنى والأنظمة تقدم إطارا نظريا شاملا يمكن استخدامها لتحليل الأوجه المختلفة للتنظيم والتغير الاجتماعي الذي قد ينتج عن عوامل تقانية مثلا.

استخدمت هذه النظرية وطورت من قبل العديد من الباحثين، خصوصا في مسألة دراسة التقانة في الشركات المتعددة الجنسية والمنتشرة في مناطق ثقافية مختلفة. واستخدمت أيضا لدراسة تفاعل المجموعات والمؤسسات مع تقانة المعلومات، خصوصا في العديد من

الحالات[52]. وقد انتقدت هذه النظرية التوجه التقني لاستعمال تقانة المعلومات هذه، في حين أنها تؤكد الجوانب الاجتماعية. ذلك أن المجموعات والمؤسسات التي تستعمل تقانة المعلومات في عملها، مثلا، تخلق ديناميكيا تصورات عن دور وفائدة التقانة، وكيف يمكن تطبيقها في أنشطتها. وهذه التصورات يمكن أن تتغير كثيرا لدى المجموعات المختلفة. وهذه التصورات تؤثر في كيفية استعمال التقانة، ومن ثم ستتدخل في التأثير في مخرجات المجموعات.

تركزت انتقادات هذه النظرية حول قضية «دمج» البنية والفعل الإنساني الذي يختزل البنية إلى فعل والعكس، وما ينجم عن ذلك من صعوبة رصد مؤسسة ما بمنأى عن الفعل، وهذا الدمج يضعف من قدرتهما التحليلية. وفي مجال أنظمة المعلومات مثلا لا تستطيع هذه النظرية أن تجيب عن سؤال كيف لمثل هذه الأنظمة أن تنجح في بعض المؤسسات وتفشل في غيرها؟

خلاصة

يمكن تلخيص مجمل نقاط هذه الدراسة بالقول: إن التقانة تحتل حاليا دورا رئيسيا في حياة الأفراد والمجتمع، وإن تطورها الحالي يجري بفعل متبادل بين التقانة والمجتمع، سواء على مستوى البنى أو الأفراد. وهذا الدور يتعاظم مع مرور الوقت، ويمكن القول - من دون مبالغة، كما أبرزت ذلك بعض النظريات الوصفية، بأن المصنوعات هي «كائنات» تسهم في الفعل الاجتماعي، حتى إن كانت مخلوقات هامدة، فوسائل الإعلان، التقانية في صلبها، تؤثر في قراراتنا التي كانت من صنعنا بمفردنا أو صنع جماعتنا حتى وقت قريب، وأصبحت تؤثر وضوحا في تربية وقيم الأجيال الجديدة.

لقد تطورت ثقافات الجماعات البشرية، وفق نظرتها إلى العالم المحيط بها وطريقة تمثلها للكون والحياة، وفي هذا التمثل يزداد دور التقانة المباشر أو غير المباشر، حتى ليصبح هذا الدور مهيمنا. والرسالة المهمة التي تنبعث من كل ذلك هي ضرورة عدم ترك القرار التقاني لأصحاب المصلحة الاقتصادية أو السياسية، بل ضرورة وجوب التدخل المجتمعي لتشكيلها بما يتناسب وحياة الإنسان على هذه الأرض، في أبعادها الثقافية والقيمية والنفعية.

الهوامش

1 The need for critical intellectuals: a space for STS, Contribution to NSF-911 workshop at MIT, Wiebe E. Bijker; 16 March 2002.

2 La mouche, la souri, et l'home; F. Jacope, Edition Odile Jacope 2000.

3 The United Nation, World Population Prospects: The 2002 Revision; ESA/P/WP. 180, 26 February 2003.

4 انظر على سبيل المثال Merriam-Webster والمعجم الوسيط.

5 المرجع السابق.

6 انظر المعجم الوسيط مثلا.

7 Rapport final de la Conférence mondiale sur les politiques culturelles organisée par l'UNESCO à Mexico du 26 juillet au 6 août 1982.

8 The relation between Technology, Science, Engineering and Mathematics,; American vocational association conference, Tn., December 1993.

9 Stanford Encyclopedia of Philosophy.

10 The Question Concerning Technology, And Other Essays; Martin Heidegger, 1977.

11 انظر: صور المعرفة: مقدمة لفلسفة العلم المعاصرة؛ تأليف: باتريك هيلي؛ ترجمة: نور الدين شيخ عبيد، منشورات المنظمة العربية للترجمة.

12 On the Growing Complementarity of Science and Technology, Albert Cordero, Queens College and Graduate Center, City University of New York, Society for Philosophy and Technology, Volume 4, number 2, 1998.

13 المرجع السابق.

14 The Gestural Origins of Language; Michael C. Corballis; American Scientists, March-April 1999.

- من الصعب تحديد الفترة التي بدأ بها الكلام أداة في التواصل، وفي هذا المجال هناك نظريات متباينة تقول إحداها إن اللغة المحكية ظهرت فجأة منذ حوالي 40ألف عام، ترافقت مع البقايا الثقافية، مثل رسوم المغاور والكهوف والأشكال المنحوتة التي مثلت قفزة نوعية مفاجئة في التطور لم تكن ممكنة لولا تدخل عامل جديد حاسم مثل ظهور اللغة.

15 Les mots et les choses; Michel Foucault; édition Gallimard.

16 The New History of the World; J. M. Roberts; Oxford University Press; 2003.

17 http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_technology.

18 من أمثلة ذلك: فونوغراف أديسون عام 1877، الذي كان يعدد استعمالاته قائلا: لتسجيل الكلمة الأخيرة للمحتضرين، وتسجيل الكتب للمكفوفين لسماعها، واستعمالات أخرى كان آخرها تسجيل الموسيقى، ومرت فترة ظن بعدها أديسون أن لا قيمة تجارية لمخترعه. وبعد عدة سنوات عاد أديسون ليروج لاختراعه كآلة إملاء مكتبية. وعندما استعمله البعض لسماع الموسيقى الشعبية مقابل قطعة نقدية ترمى في آلة خاصة بذلك، عارض أديسون هذا الاستخدام ولم يقبل باستعمال اختراعه لسماع الموسيقى إلا بعد عشرين عاما.

19 WIPO Patent Report: Statistics on Worldwide Patent Activity.

Patents By Country, State, and Year - Utility Patents, U.S. PATENT AND TRADEMARK OFFICE; (December 2008).

20 وهذا يشير إلى عدم صحة الرواية التي نسجت عن اختراع جيمس وات للآلة البخارية بأنه راقب يوما غطاء القدر يحركه البخار مما جعله يفكر في استخدام هذه الظاهرة في اختراع الآلة البخارية. والواقع أنه استلهم آلته البخارية التي استُخدمت في المضخات أولا عندما كان يقوم بإصلاح نموذج آلة بخارية كان قد صممها الإنجليزي توماس نيوكمون Thomas Newcomen قبل ذلك بسبع وخمسين سنة، وصنع منها أكثر من مائة مضخة في بريطانيا، وكان نيوكمن قد صممها بناء على تصميم مسجل لتوماس سيفري عام 1698، والذي صممها بدورها بناء على تصميم قام به الفرنسي دونيس بابان Denis Papin عام 1680 تقريبا، (ولم ينفّذ) الذي بدوره بنى تصميمه على أفكار العالم الهولندي كريستان هيوجنز وغيره.

21 Guns, germs and Steel, the fates of Human societies; Jared Diamond; W.W. Norton & Company; 1999.

22 The culture of technology by Arnold Pacey, American Council of Learned Societies; MIT Press (1983).

23 Guns, germs and Steel, the fates of Human societies; Jared Diamond; W.W. Norton & Company; 1999.

24 انتهى الألماني جوتنبرج Gutenberg من تنفيذ مطبعته في عام 1456 بطباعته للكتب المقدس.

25 The Discoverers, A history of man's search to know his world and himself; Daniel J. Boortstin; Vintage Books ; 1983.

26 في الواقع استعملت المطبعة في اسطنبول بين عامي 1727 و1745 لنشر مجموعة من الكتب التاريخية والجغرافية وغيرها، وتوقف ذلك بوفاة من قام بإدخال المطبعة التي حظر عليها طباعة أي كتاب له صلة بالدين. كما أدخل نابليون المطبعة إلى مصر واستخدمها في أغراض تخص حملته الاستعمارية في عام 1798، وأعادها معه إلى فرنسا عندما أجبر على الخروج من مصر.

27 Guns, germs and Steel, the fates of Human societies; Jared Diamond; W.W. Norton & Company; 1999.

28 Guns, germs and Steel, the fates of Human societies; Jared Diamond; W.W. Norton & Company; 1999.

29 Lewis H. Morgan, Ancient Society. 1877.

30 Leslie A. White The Evolution Of Culture: The Development Of Civilization To The Fall Of Rome; Left Coast Press; 2007.

31 Power and Privilege: A Theory of Social Stratification; Gerhard_Lenski; University of N. Carolina Press; 1984.

32 The Information Age: economy, Society and Culture: the rise of the network society; M. Castells; Blackwell, Oxford; 1996.

33 انظر: Making a World of Difference; G. Walsham; Jhon .Wiley & Sons; 2001

34 Giddens A. Modernity and self-Identity, Polity Press, Cambridge, 1991.

35 Beck, U. Risk Society: Towards a New modernity, sage Publications, London, 1992.

36 المرجع السابق.

37 Robertson, R. Globalization: Social Theory and Global Culture, Sage, London, 1992.

38 Giddens 1999; http://news.bbc.co.uk/hi/english/static/events/reith_99.
وهي محاضرات يمكن قراءتها وكذلك سماعها.

39 كتاب ربرتسون السابق.

40 glocalization.

What is Globalization?; Ulrich Beck; Polity Press; New edition edition (26 Nov 1999). 41
Appadurai, A. modernity at Large: Cultural Dimension of Globalization. University of Minnesota Press, 1996. 42
Hughes, T.P. (1983). Networks of Power: Electrification in Western Society 1880- 1930. Baltimore: John Hopkins University Press. 43
Bijker, Wiebe E., Thomas P. Hughes, and Trevor J. Pinch, editors. The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology. Cambridge, MA: MIT Press, 1987. 44
Actor Network Theory and After; John Law and John Hassard (eds); 1999; (Oxford and Keele: Blackwell and the Sociological Review). 45
Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory; Bruno Latour; (2005); (Oxford: Oxford University Press). 46
Aramis or the love of technology; B. Latour Cambridge, MA & London, England: Harvard University Press. 1996. 47
Changer de société, refaire de la sociologie; Bruno Latour; Editions La Découverte; 2007. 48
Machines and maneuvers; Bloomfield et Al; Accounting, Management and Information technologies; 1992. 49
Pandora's hope: Essays on the reality of science studies; B. Latour; Harvard university press; cambrdige; M.A.; 1999. 50
The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration. Giddens, Anthony. 1984 Berkeley, University of California Press. 51
Structuration Theory and Conception-Reality Gaps: Addressing Cause and Effect of Implementation Outcomes in Health Care Information Systems; Angelina Kouroubali, Judge Institute of Management, University of Cambridge, UK; Proceedings of the 35th Hawaii International Conference on System Sciences - 2002. 52

الأبعاد التداولية لبلاغة حازم من خلال «منهاج البلغاء وسراج الأدباء»

(مشروع قراءة)

د. مصطفى الغرافي (*)

فاتحة وتمهيد

يشكل كتاب حازم (608 ـ 684هـ) «منهاج البلغاء وسراج الادباء» علامة فارقة في تاريخ البلاغة العربية بصفة عامة، وتاريخ نظرية الشعر على نحو أخص.

وترجع أهمية الإسهام النقدي والبلاغي لحازم إلى الوعي العميق الذي تكون لديه بضرورة استئناف القول في البلاغة العربية بطريقة جديدة ومختلفة، من أجل التأسيس لنظر بلاغي غير مألوف. وقد تمثلت فرادة هذا الإنجاز في المنهج الأصيل الذي اصطنعه حازم في عرض المقررات النظرية التي حرص ـ في استخلاصها ـ على التفاعل الحي والمباشر مع نصوص الشعر العربي، مفيدا في الآن نفسه من الآراء النقدية التي راكمها سابقوه، إلى جانب انفتاحه على البلاغة الأرسطية من خلال جهود الفلاسفة المسلمين ـ ممن عنوا بموضوع «الشعرية» ـ اعتقادا منه أن ذلك سيفيده في التأصيل لقوانين بلاغية كلية تساعده على ضبط الخصوصية في الشعرية العربية.

إن المهمة الأساس التي انتدب لها حازم كتابه هي التأصيل لعلم الشعر من أجل الكشف عن جوهر الشعر العربي، «وما أبدت فيه العرب من العجائب»، عن طريق وضع قوانين كلية تعرف بها أحوال الجزئيات. وهو أمر لن يتحقق إلا بتأصيل منهج جديد في البحث يستكمل ما ورد عند الأوائل من قوانين، ويتجاوزها بما يستجيب لخصوصيات الشعر العربي.

لقد أدرك حازم أن كثيرا من مباحث البلاغة العربية ـ وإن كانت معالمها قد تحددت في كتابات سابقيه – مازال في حاجة إلى الفحص والمدارسة، لبلورة مفهوماتها وتفصيل

(*) شاعر وباحث من المملكة المغربية.

دقائقها. ولذلك لم يتجه إلى التلخيص أو التوفيق بين آراء سابقيه، بل حاول البحث عن أرض جديدة يجرب فيها اختياراته البلاغية حتى يحقق لمشروعه ما يطمح إليه من جدة وفرادة، فتجاوز البحث في ظواهر البلاغة لينشغل بما وراء هذه الظواهر من خفايا ودقائق. ولذلك يمكن اعتبار مشروع حازم ـ من هذه الناحية ـ مغامرة جريئة تتجه إلى بناء معطيات نظرية وتأصيل مواقف وتصورات تتسم بكثير من الجهد، من أجل الانفلات من أسر التقليد والتبعية، لإنشاء مقاربة اجتهادية لا تستكين إلى الجاهز، بل تعمل بإصرار لابتكار طريق خاص في التفكير يتميز بالطابع الاجتهادي والتأصيلي كأسلوب مساعد في بناء نظر بلاغي خلاق ومبتكر.

وإذا كان منهاج حازم لم يحظ في الماضي بقارئ طموح يعيد قراءته، ويتيح له ما يستحقه من ذيوع وانتشار، مثلما أتيح لمفتاح السكاكي، فقد حظي في الوقت الراهن بكثير من العناية من لدن الدارسين الذين وجدوا فيه بذور مشروع له من المميزات ما يؤهله للإسهام في تصحيح أوضاع البلاغة العربية وتجديد مناهجها. يبدو ذلك جليا في كثرة الدراسات والرسائل الجامعية التي خصصت لاستعراض آراء حازم ومناقشتها. وإذا كنا نعود في هذه الدراسة إلى حازم، فإن ذلك لم يتم بهدف استعراض هذه الآراء وتفصيلها، إذ تكفلت بذلك دراسات سابقة ـ وبكفاءة قد لا نمتلكها.

إن عودتنا إلى «المنهاج» قد أتت بغرض البحث في إشكال مركزي ومحدد هو:

فحص مفهوم البلاغة عند حازم في سعي إلى استخلاص أبعادها التداولية، ومن هنا يمكن إدراج بحثنا هذا في سياق المستجدات التي عرفها الدرس النقدي الحديث بعد عودة البلاغة القديمة إلى الساحة الأدبية كمحاور جدي لبناء بلاغة جديدة وحديثة.

إن الغاية الأساس لهذه الدراسة هي إبراز بعض المناطق المضيئة في تراثنا البلاغي من خلال تسليط الضوء على إنجازات حازم البلاغية، واستبصاراته النقدية، اعتقادا منا بأن ذلك سيساعدنا في تحقيق فهم أعمق لطبيعة النص الأدبي وقضاياه.

مفهوم البلاغة في الثقافة العربية

يستطيع المتتبع لتاريخ البلاغة العربية أن يميز في مسارها الطويل محطات ثلاث أساس هي: «البيان» الذي ينصرف إلى بلاغة الإقناع، ويمثلها في نظامنا البلاغي تراث الجاحظ. و«البديع» الذي ينصب على بلاغة التخييل وأبرز روادها ابن المعتز، الذي صنف كتابا بالعنوان نفسه، ثم محطة «البلاغة العامة» التي تجمع في ضفيرة واحدة بلاغة الإقناع والتخييل على حد سواء، ويمثلها مشروع بلاغي موسع هو مشروع حازم القرطاجني، كما بسطه في «منهاج البلغاء وسراج الأدباء»، الذي نخصص هذا البحث للتعريف به.

بلاغة الإقناع : البيان

يمكن لمتتبع تاريخ البلاغة العربية أن يلحظ أن «البيان» مصطلح ظهر قبل أن تتبلور كلمة «بلاغة» وتستقر مفهوما واضح المعالم في التراث العربي.

يثير مصطلح «بيان» كثيرا من اللبس عند القارئ غير المتخصص، الذي تعود أن يعتبر «البيان» واحدا من أقسام ثلاثة تكون مجتمعة (علم البلاغة)، وهي «المعاني» و«البيان» و«البديع». والواقع أن الدراسات البيانية لم تعرف هذا التقسيم الثلاثي لعلوم البلاغة إلا في مرحلة متأخرة، بعد أن غلب على البلاغيين المتأخرين هوس التقسيم والتصنيف. ويمكن تعيين كتاب «مفتاح العلوم» للسكاكي بداية لهذه المرحلة، وإلا فإن مصطلح «البيان» كان قبل ذلك يشمل كل الوسائل التي تكون ظاهرة «بلاغة»، بل وكل ما يمكن أن يتحقق به «التبليغ»، كما يمكن أن يستفاد من إشارات ابن خلدون في الفصل الذي عقده لـ «علم البيان» من مقدمته، حيث يذكر أن «البيان» شكل الاصطلاح الأكثر شهرة عند المشتغلين بعلوم اللسان العربي، فقد كان يأتي عندهم على رأس اللائحة المصطلحية التي تضم أصناف هذا العلم، فتحت «البيان» يندرج، كما أشار ابن خلدون، «علم البلاغة» و«علم البيان» و«علم البديع»[1].

يوكد هذا الفهم ويرجحه ما نجده عند ضياء الدين بن الأثير، وهو بلاغي متأخر نسبيا من توسيع لمفهوم «البيان» تماما مثلما كان عند سابقيه، وهو ما يمكن استبانته من قوله: «... وعلى هذا فموضوع علم البيان هو الفصاحة والبلاغة وصاحبه يسأل عن أحوالهما اللفظية والمعنوية»[2]. فهذا الكلام دال على أن «البيان» عند ابن الأثير مفهوم جامع يضم بين أحنائه «البلاغة» برمتها، كما يشهد على ذلك انبناء كتابه «المثل السائر» على مقالتين: الأولى في الصناعة اللفظية. والثانية في الصناعة المعنوية[3]، وفيهما أدخل ابن الأثير جميع الأوجه البلاغية، مثل السجع والتجنيس والاستعارة والإطناب والكناية... وربط ذلك كله بصناعة تأليف الكلام من المنظوم والمنثور.

وقد لحظ محمد مفتاح أن تداول مصطلح «البيان» قبل أن تظهر تسمية «بلاغة» ليس مقصورا على الدراسات البيانية المشرقية، ولكنه ظاهرة شائعة في الدراسات البيانية المغربية أيضا، فـ «المتتبع للدراسات البلاغية العربية في المغرب يجد، حقا، أن الاسم الذي كان شائعا بين أوساط المتعلمين المغاربة هو اسم «البيان»، ذلك أن الكتب التي وصلتنا لمؤلفين مغاربة تنعت تلك العلوم الثلاثة (علم البلاغة وعلم البيان وعلم البديع) باسم «علم البيان»[4].

إن لفظة «بيان» لم تكن متميزة عن غيرها من ألفاظ العربية قبل القرن الثالث للهجرة، لكن تشغيل الجاحظ لها في كتابه «البيان والتبيين» سيرفعها إلى مستوى «المفهوم»، الذي يأتي على رأس لائحة مصطلحية للدلالة على علم جديد تخلق وتبلور ثم آن الأوان لتوصيفه وتسميته،

فإذا كان ابن المعتز قد أفرد مصطلح «بديع» للدلالة على أوجه العبارة الشعرية والتمثيل لها فانشغل، تبعا لذلك، بإحصاء الأنواع البديعية والتمثيل لها، فإن «بيان» الجاحظ معني أساسا بـ «التبليغ» بما هو «كشف للمعنى» للقارئ أو السامع بغرض إقناعه وإفهامه. يقول: «البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع»[5].

إن البيان عند الجاحظ «اسم جامع» تندرج تحته جميع أصناف الدلالة أو «وجوه البيان» التي يحصرها الجاحظ في خمسة لا تزيد ولا تنقص: «وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد، أولها اللفظ ثم الإشارة ثم العقد ثم الخط ثم الحال التي تسمى نصبة»[6].

إن «بيان» الجاحظ هو بلاغة الخطابة القائمة على المقام ومراعاة أحوال المخاطبين، وهو اعتبار وجه الجاحظ إلى التنظير لمقومات الخطاب الإقناعي انطلاقا من مفهوم «المقام الخطابي». يقول:

«والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة، وكذلك ليس يتضع بأن يكون من معاني العامة، بل مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من مقال»[7]. ومن الوقائع التي تؤكد ذلك أن الجاحظ يستعمل «البلاغة» و«الخطابة» بمرونة تقترب من الترادف كما يظهر من قوله مثلا: «... إذا كان الخليفة بليغا والسيد خطيبا»[8]، ينضاف إلى ذلك ما أظهره الجاحظ من عناية فائقة بإثبات النصوص الخطابية وتعقب أخبار الخطباء، وهو ما ينهض دليلا على أن الجاحظ متوجه في هذا الكتاب إلى وضع الأسس العامة لنظرية الخطاب الإقناعي. لقد «كان الجاحظ يقدم وسيلة للحوار في عصره بين الفرقاء في المجال الفكري والسياسي، الحوار من خلال الرصيد الخطابي العربي من جهة، وأحوال المخاطبين من جهة أخرى، المهم كيف يكون الخطاب ناجعا، فاعلا»[9].

إن عناية الجاحظ بـ «البيان» نابعة من عنايته بوظيفية الخطاب ونجاعته، حيث المدار على الغايات والمقاصد التي يرسمها المتكلم لخطابه، وهو فهم يسلمنا إلى أن حرص الجاحظ على «البيان» مرتهن إلى الوظيفة العملية والإنجازية التي ينيطها بالعملية البيانية ككل، حيث «المتكلم» عنده ناهض بوظيفة «بيانية» و«تبيينية» بطريق كشف قناع المعنى وتوضيحه للسامع، ومن أجل أن يتحقق «البيان» (= الإفهام) ينيط الجاحظ بالسامع وظيفة «التبين» (= الفهم) التي تقتضيه التأمل في المعنى من أجل تفهمه، وهو جهد يجعل السامع شريكا للمتكلم في الفضل، إذ من دونه لا تتحقق «المقاصد» التي يهفو إليها المتكلم، ولذلك أولى الجاحظ عناية

خاصة للمستمع المخاطب الذي أصبح محددا أساسا في العملية البيانية، «لأن مدار الأمر على البيان والتبيين، وعلى الإفهام والتفهم، وكلما كان اللسان أبين كان أحمد، كما أنه كلما كان القلب أشد استبانة كان أحمد، والمفهم لك والمتفهم عنك شريكان في الفضل»[10].

ومادام مدار الأمر، عند الجاحظ، على «البيان والتبيين» فقد اهتم بشروط «الإرسال الجيد» لضمان حصول الاستجابة المرجوة، حيث وجدناه يفصل القول في العناصر الخارجية التي تشترط في العلمية البيانية، مثل سلامة النطق وطلاقة اللسان وعدم تنافر الألفاظ لاعتقاده أن «البيان يحتاج إلى تمييز وسياسة، وإلى ترتيب ورياضة، وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة، وإلى سهولة المخرج، وجهارة المنطق، وتكميل الحروف...»[11]. وقد بلغ من اعتقاد الجاحظ في أهمية الإرسال الجيد في الإبانة وتحقيق التصديق أن يستعيذ في مفتتح كتابه من «العي» و «الحصر» إذ «البيان بصر والعي عمى»[12].

وقد بلغ من إعلاء الجاحظ من «البيان» أن لم يحصره في الخطابين الشعري والخطابي، بل جعله يشمل أنظمة رمزية وسيميائية أخرى عددها في كتابه، فشملت عنده اللفظ (الكلام المنطوق)، والإشارة (باليد والرأس والعين والحاجب والمنكب والثوب والسيف)، والخط (الكتابة)، والنصبة (الحال الناطقة بغير اللفظ والمشيرة بغير اليد)، والعقد (الحساب باليد عوض اللفظ والخط)[13].

إن البيان عند الجاحظ ـ منظورا إليه من زاوية وظيفته «الكلامية» ـ هو «سلطة» تقدر «المتكلم» على التأثير في السامع لإيقاع التصديق وتحقيق المقاصد، ذلك أن «مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام، وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع»[14].

لكل ذلك استخلص حمادي صمود أن أبرز ما ساهم به صاحب «البيان والتبيين» هو «تنزيله مختلف الأساليب البلاغية المعروفة إلى عهده في حيز «البيان»، الذي اتخذ منه إطارا عاما للبلاغة والفصاحة»[15].

بلاغة التخييل: البديع

قبل أن يظهر مصطلح «بلاغة» بوصفه الحاكم الجديد لأرض الخطاب في التراث العربي، كان التأمل في الخطاب «البليغ» قد أفرز عديد مصطلحات رصد لوصف الخطاب «البليغ» إنتاجا وتلقيا، ويرجح الدارسون أن يكون مصطلح «البديع»، الذي استعمله ابن المعتز في القرن الثالث للهجرة، عنوانا لكتاب مستقل، أقدم تأمل في الخطاب الأدبي من منظور الخصوصية التعبيرية، فهو أول تأليف «صنف في البديع ورسم فنونه، وكشف عن أجناسها وحدودها بالدلالات البينة والشواهد الناطقة، بحيث أصبح إماما لكل من صنفوا في البديع بعده، ونبراسا يهديهم الطريق»[16].

وقد شعر هذا الناقد والشاعر والخليفة بجدة هذا المبحث على البلاغة العربية؛ فنبه على ذلك بالقول: «البديع اسم موضوع لفنون من الشعر يذكرها الشعراء ونقاد المتأدبين منهم، فأما العلماء باللغة والشعر القديم فلا يعرفون هذا الاسم، ولا يدرون ما هو»[17]، كما فخر بسبقه إلى التصنيف في هذا الفن: «وما جمع فنون البديع ولا سبقني إليه أحد»[18]. وهو فضل أقر له به القدماء، مثل ابن رشيق الذي صرح بأن «البديع ضروب كثيرة، وأنواع مختلفة [...] على أن ابن المعتز هو أول من جمع البديع وألف فيه كتابا»[19].

ينصرف مصطلح «بديع» عند ابن المعتز إلى الدلالة على البحث الذي ينشغل أساسا بإحصاء الانزياحات في العبارة الشعرية أو «محاسن الكلام»[20] باصطلاحه والتمثيل لها. وقد أحصى ابن المعتز العناصر المكونة لمذهب البديع فكانت خمسة هي: الاستعارة والتجنيس والمطابقة ورد الصدر على العجز والمذهب الكلامي، ولكل أمثلة وشواهد أثبتها ابن المعتز في مواضعها من الكتاب.

ويسترعي انتباه الناظر في فنون البديع، التي عدد ابن المعتز أنها جميعها ألصق بجنس الشعر منها بالنثر، لأن ما يحتمله هذا الجنس (الشعر) من درجات الخرق والتعقيد لتحقيق الوظيفة الشعرية يفوق طاقة النثر ووظيفته الخطابية، ولعل هذا ما يفسر لنا لماذا قصر ابن المعتز فنون البديع على الشعر، على الرغم من حرصه المعلن في أول الكتاب على ذكر ما وقع منها في النثر أيضا.

إن ابن المعتز، كما يظهر من كتاب «البديع» متوجه بشكل أساس إلى العناية ببلاغة الشعر تخصيصا القائمة أساسا على دراسة المكونات الداخلية للخطاب من دون مراعاة لمقامه أو متقبله، ومن هنا غاب، في هذا الكتاب، كل حديث عن المقام أو أحوال المخاطبين، فبالأحرى اعتبارهما مقياسا يراعيه المبدع في إنتاجه والناقد في تلقيه. إن ابن المعتز منشغل في كتابه بإيراد الصور البديعية والتمثيل لها من دون أي محاولة لرصد الفروق بين الخطاب الشعري والخطاب الإقناعي. وبهذا الاعتبار يمكن النظر لابن المعتز بوصفه رائدا في التأسيس لبلاغة عربية أصيلة تستطيع مباشرة موضوعاتها بكثير من الثقة والنجاعة، حيث استطاع، كما يظهر من استبصاراته البلاغية التي ضمنها «كتاب البديع»، أن يحدد بدقة الموضوع الأساس للبلاغة، بما هي دراسة لمختلف أشكال المجاز.

انطلاقا من هذا الوعي توجه ابن المعتز إلى استخلاص السمات الفنية والجمالية التي تحدد «أدبية» الأدب في النظام البلاغي العربي، فانتهى من ذلك إلى وضع سجل بأهمها. وقد كان ذلك أهم إنجاز يقدمه ابن المعتز إلى الشعرية العربية، حيث أصبح «البديع» مفهوما إجرائيا يعالج وقائع نصية ملموسة قابلة للوصف الدقيق دونما استناد إلى المعطيات النفسية والتاريخية، كما هو سائد في المناولات النقدية التي تجعل من دراسة النص الأدبي مطية لعلوم

أخرى (التاريخ أو الأخلاق أو الاجتماع)، وبهذا الاعتبار نظر لـ «كتاب البديع» بوصفه «فجر الشكلانية العربية الأصيلة في البلاغة والنقد، مادام اهتمامه وضع اليد على الأدوات التعبيرية، التي تميز الشعر عن غيره، بغض النظر عن العناصر الغريبة عن النص والعناصر التي لا تمثل سمته»[21].

إن قيمة هذا الإنجاز متأتية، إلى جانب بلورة جماليات التعبير الأدبي، من النجاح في تعيين موضوع اشتغال «البلاغي» الذي لم يكن مفصولا قبل ابن المعتز عن مواضيع العلوم الأخرى. وقد ترتب على ذلك أن تميزت «بلاغة البديع» التي أرساها ابن المعتز من «بلاغة المتكلمين»، وإن كانت هذه الأخيرة تبقى متفوقة من حيث القدرة على التنظير.

بلاغة الخطاب: البلاغة العامة

يصادف الناظر في نظامنا البلاغي القديم «إشارات» و«تنبيهات» كاشفة عن وعي تحصل لأصحابه بأن «البلاغة» ليست، عند التحقيق، واحدة ولكنها «بلاغات». إن البلاغة، من وجهة النظر هاته، «جمع» بصيغة «المفرد».

من «الإشارات والتنبيهات» التي ترى في البلاغة «بلاغات» الرأي الذي أورده أبو حيان التوحيدي لأستاذه أبي سليمان «المنطقي» في الليلة المخصصة لبيان أوجه التشابه والمغايرة بين النظم والنثر، وهي الليلة الخامسة والعشرون من ليالي «الإمتاع والمؤانسة»:

«قال أبو سليمان: البلاغة ضروب: فمنها بلاغة الشعر ومنها بلاغة العقل ومنها بلاغة البديهة ومنها بلاغة التأويل»[22].

إن هذا التفريع كاشف عن وعي دقيق تحصل لأبي سليمان «المنطقي» بتغاير الأنواع التي عدد رغم انضوائها جميعا تحت سقف «البلاغة»، حيث يغدو كل نوع متملكا لخصائص نوعية فارقة تفرده عن غيره من الأنواع الأدبية الأخرى، لما تكسبه من سمات فارقة تغدو مقومات فيه «نوعية» تشكل بلاغته المخصوصة.

وفي «البيان والتبيين» يورد الجاحظ رأيا في تحديد البلاغة مأثورا عن ابن المقفع جاء فيه:

« البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة؛ فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جوابا، ومنها ما يكون ابتداء، ومنها ما يكون شعرا، ومنها ما يكون خطابا، ومنها ما يكون رسائل»[23].

يظهر من الشاهد أن الرؤية البلاغية لابن المقفع متحركة ضمن فضاء عام هو «البلاغة»، بوصفها اسما جامعا أو جنسا أعلى يضم جميع أصناف البيان ومختلف مظاهر الكلام، بل إنه ليتجاوز ذلك ليشمل مواد بيانية أخرى مختلفة، بما هي أنظمة سيميائية دالة مثل السكوت

والاستماع. وبذلك تكون رؤية ابن المقفع للبلاغة قريبة جدا من رؤية الجاحظ الذي تصورها «بيانا» و«تبيينا» لحكمة الخالق بما تجلى من تناسق وانسجام بين عناصر الكون المختلفة.

نستفيد مما سلف أن البلاغة العربية منذ نشأتها «بلاغة عامة»، موضوعها الخطاب الاحتمالي بنوعيه: التخييلي الشعري والتداولي الخطابي. وهو الإنجاز الذي تحقق على نحو متكامل في مشروع حازم القرطاجني، حيث البلاغة: «العلم الكلي»[24].

المشروع البلاغي عند حازم

يندرج كتاب حازم «منهاج البلغاء وسراج الأدباء» في سياق ثقافي متميز، إذ في الوقت الذي يسعى فيه صاحبه إلى تقديم مراجعة نقدية شاملة لشعرية أرسطو وبلاغته، يواجه معضلة اختلاف الشعرية العربية عن الشعرية اليونانية اختلافا جذريا، وهي المعضلة التي وقفت عائقا أمام جميع من تعاملوا مع الشعرية الأرسطية، فحاولوا جاهدين تأويل هذه الشعرية في ضوء الشعر العربي، في محاولة للتوفيق بين الشعريتين.

لقد اطلع حازم على شعرية أرسطو من خلال جهود الفلاسفة المسلمين ممن عنوا بموضوع «الشعرية»، فاستوعب تصوراتهم للشعر، وعرف من شروحهم أن أرسطو حاول - من خلال كتابه «فن الشعر» - إقامة علم خاص بالشعر عند اليونان، وعلم للشعر المطلق، أي كليات الشعر التي تشترك فيها أشعار الأمم جميعا.

ولما كان كتاب «فن الشعر» قد وصل إلى العرب ناقصا، فقد سعى الفلاسفة المسلمون إلى تدارك هذا النقص، فتمنى ابن سينا في نهاية شرحه أن تتاح له الفرصة للابتداع في علم الشعر المطلق. يقول: «هذا تلخيص القدر الذي وجد في هذه البلاد من كتاب الشعر للمعلم الأول، وقد بقي منه شطر صالح، ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبتدع في علم الشعر المطلق، وفي علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان، كلاما شديد التحصيل والتفصيل»[25].

أما الفارابي فقد رأى في شرحه تواضعا فيما يبدو أن السعي لإتمام ما لم يحاول الحكيم إتمامه مما لا يليق «ولو رمنا إتمام الصنعة التي لم يرد الحكيم إتمامها - مع فضله وبراعته لكان مما لا يليق بنا»[26].

وإذن فقد كان حازم يشعر بأن هناك مهمة تنتظر الإنجاز، هذه المهمة التي رأى الفارابي أن إنجازها «مما لا يليق»، والتي جعلها ابن سينا مشروعا للمستقبل، هي التي انتدب حازم كتابه لإنجازها؛ محققا بذلك حلم ابن سينا: «وقد ذكرت في هذا الكتاب من تفاصيل هذه الصنعة، ما أرجو أنه من جملة ما أشار إليه أبو علي بن سينا»[27].

لقد انتهى حازم - من خلال شروح الفلاسفة المسلمين - إلى أن أرسطو قد وضع قوانين الشعر اليوناني وفق مذاهب اليونانية فيه، ذلك أن «الحكيم أرسطا طاليس، وإن كان قد اعتنى

بالشعر بحسب المذاهب اليونانية فيه، ونبه على عظيم منفعته، وتكلم في قوانين عنه، فإن أشعار اليونانية إنما كانت أغراضا محدودة، وأوزانا مخصوصة، مدارها على خرافات يضربونها أمثالا لأمور لم تقع، أو ممكنة الوقوع، وعلى ذكر الحوادث وتصرف الأزمان بالدول، فأما غير هذه الطرق فلم يكن لهم فيها كبير تصرف، كتشبيه الأشياء بالأشياء»[28].

لقد شعر حازم بأن القوانين التي استخلصها أرسطو من الشعر اليوناني لا تستوعب الشعر العربي، ولا تستطيع ضبط الخصوصية التي تميز هذه الشعرية، ومن ثم رأى أنه في حاجة إلى زيادة قوانين شعرية جديدة، مفيدا في ذلك من نصوص الشعر العربي، والمنجزات النقدية التي راكمها النقاد العرب السابقون، إذ «لو وجد هذا الحكيم أرسطو في شعر اليونانيين ما يوجد في شعر العرب من كثرة الحكم والأمثال والاستدلالات، واختلاف ضروب الإبداع في فنون الكلام، لفظا ومعنى، وتبحرهم في أصناف المعاني، وحسن تصرفهم في وضع الألفاظ بإزائها، وفي إحكام مبانيها واقتراناتها، ولطف التفاتاتهم وتتميماتهم واستطراداتهم وحسن مآخذهم، ومنازعهم وتلاعبهم بالأقاويل المخيلة كيف شاءوا، لزاد على ما وضع من القوانين الشعرية»[29].

وتدل كثرة الجمل بين «لو» و«جوابها» على كثرة المطلوب، وضخامة المهمة التي نذر لها حازم كتابه، الذي اعتبر «تكميلا» لعمل الحكماء الذين تناولوا موضوع «الشعرية»: وذلك من حيث نظره في الكليات، في ضوء متن إضافي غني، وتخصيصا له من حيث توجيه القوانين البلاغية نحو ضبط الخصوصية الشعرية، لشعر أمة معينة، أي الشعر العربي»[30].

وعلى الرغم من كون حازم يستلهم شعرية أرسطو، فإنه يقوم في منهاجه بمراجعة شاملة لهذه الشعرية، حيث خضعت في ثنايا كتابه لتعديلات جذرية، يسعى من خلالها حازم إلى تطويع هذه الشعرية حتى تستجيب لطبيعة الشعر العربي. مما يدل على وعي حازم باختلاف الشعرية اليونانية عن الشعرية العربية. وانطلاقا من هذا الوعي حاول إقامة علم للبلاغة عن طريق الجمع بين الشعرية اليونانية وإنجازات النقاد العرب السابقين. وهو ما جعل نوال الإبراهيم تعتبر كتاب منهاج البلغاء، «ثمرة النضج الأخير الذي امتزجت معه الجهود العقلية والنقلية لنقد الشعر عند العرب، والجهود الخاصة بعلوم العرب التي صاغها البلاغيون واللغويون، وعلوم الأوائل التي طرحها شراح الفلسفة اليونانية ومفسروها»[31].

البلاغة: «العلم الكلي»

إن علم الشعر، الذي يطمح حازم إلى إقامته، جزء من علم كلي هو صناعة البلاغة بوصفها علما لسانيا كليا، يندرج ضمن كلياته علوم اللسان الجزئية، ويحتوي صناعة الشعر والخطابة.

وعلى الرغم من أن حازما ينص بوضوح على أن موضوع البلاغة هو الشعر والخطابة، بقوله: «ولما كان علم البلاغة مشتملا على صناعتي الشعر والخطابة»[32]، فإن قراءة كتابه تبين

بجلاء أنه مشغول بإقامة «بلاغة للشعر» أكثر من أي شيء آخر، حيث تترادف عنده مصطلحات «علم البلاغة» و«علم الشعر» على سبيل التعميم، وهو ما يسمح لنا بالقول: إن حازما «يعالج البلاغة من زاوية الشعر على وجه التخصيص أو التحديد، فهو في كل ما تعرض له في كتابه «منهاج البلغاء» مهتم كل الاهتمام بالشعر، بل إنه عندما يتجاوز الشعر إلى الخطابة، فإنما يفعل ذلك لمزيد من تحديد ماهية الشعر ومهمته وأداته على السواء»[33].

إن انشغال حازم بسؤال الشعرية أساسا، وإغفاله الخطابة، التي لم يعرج عليها إلا عرضا، قد يفسر لنا لماذا قرئ كتابه بوصفه بلاغة للشعر، ضدا على عنوانه «منهاج البلغاء»، فصنف صاحبه ضمن نقاد الشعر تخصيصا.

ومادام موضوع البلاغة - وفق ما يقرر حازم - هو الأدب الذي تشكل الكلمات مادته الأساس، فإنه يلتقي مع علوم اللغة التي تتخذ بدورها من الأدب موضوعا لها، غير أن البلاغة، وإن كانت تشترك مع علوم اللغة في دراسة الظاهرة الأدبية، تختلف عنها من حيث تميز الطرائق التي تصطنعها في مباشرة الظاهرة الأدبية؛ إذ في الوقت الذي تركز فيه العلوم اللغوية على مجموعة من القواعد المعيارية المرتبطة أساسا بمفهومي الخطأ والصواب، من دون أن تتجاوز هذين المفهومين إلى المفهومات المتعلقة بقضية القيمة الجمالية التي تميز اللغة الأدبية، فإن البلاغة تنشغل أساسا بقضية القيمة في النصوص الإبداعية، منطلقة في ذلك من الاستعمال الخاص للغة؛ لتجعل منه موضوع درسها، باعتبار أن هذا الاستعمال، بحكم مقاصد منجزه والظروف العامة التي يتنزل فيها، ليس فعلا عاديا، ولكنه طريقة مخصوصة في التعبير، يروم المتكلم من خلالها تجاوز الإبلاغ إلى التأثير.

على هذا الأساس يميز حازم بين البلاغة، بوصفها علما لسانيا كليا، يهتم بجانب القيمة التي يتوصل بها إلى معرفة الأحوال التي تتقوم بها صناعة الشعر على مستوى إبداعه وتلقيه، وعلوم اللغة التي تقوم على الرواية، وتهتم بجانب الصحة اللغوية بمعناه الضيق، ولذلك جعل حازم علوم اللغة علوما جزئية «مبنية على شفا جرف هار»[34]، لكونها لا تستطيع استخلاص القوانين الكلية التي يتوصل بها إلى «معرفة طرق التناسب بين المسموعات والمفهومات»، بسبب إقصائها لمعيار القيمة الجمالية وتجاهلها طبيعة الشعر، وهما الشرطان الأساسان لإنتاج معرفة واعية بالعمل الشعري ووظيفته.

ومثلما ميز حازم علم الشعر عن علم اللغة، ميزه كذلك عن علم الكلام، حيث حمل في كتابه حملة عنيفة على المتكلمين، لأنهم في رأيه غير مؤهلين لممارسة نقد الشعر، لجهلهم بأصوله وعدم فهمهم لطبيعته، وبسبب هذا الجهل بالشعر عمدوا إلى مهاجمته وترويج الأباطيل حوله، صادرين في مهاجمته عن منزع أخلاقي قاس يرى أن الأقاويل الشعرية كاذبة بالضرورة، وهو الوهم الذي استند إليه أولئك الذين قادوا هجوما عنيفا ضد الشعر، ترتب عليه استهانة الناس

به وانصرافهم عنه، إذ لم يروا فيه بتأثير من المتكلمين ـ سوى ترويج للأكاذيب وتزييف للحقائق. يصف حازم هذا الوضع فيقول: «وإنما غلط في هذا ـ فظن أن الأقاويل الشعرية لا تكون إلا كاذبة ـ قوم من المتكلمين لم يكن لهم علم بالشعر، لا من جهة مزاولته ولا من جهة الطرق الموصلة إلى معرفته، ولا معرج على ما يقوله في الشيء من لا يعرفه، ولا التفات إلى رأيه فيه، فإنما يطلب الشيء من أهله، بل يقبل رأي المرء فيما يعرفه، وليس هذا جرحة للمتكلمين ولا قدحا في صناعتهم، فإن تكليفهم أن يعلموا من طريقهم ما ليس منها شطط، والذي يورطهم في هذا أنهم يحتاجون إلى الكلام في إعجاز القرآن، فيحتاجون إلى معرفة ماهية الفصاحة والبلاغة من غير أن يتقدم لهم علم بذلك، فيفزعون إلى مطالعة ما تيسر لهم من كتب هذه الصناعة، فإذا فرق أحدهم بين التجنيس والترديد، وماز الاستعارة من الإرداف، ظن أنه قد حصل على شيء من هذا العلم، فأخذ يتكلم في الفصاحة بما هو محض الجهل بها»[35].

لقد تورط المتكلمون ـ في نظر حازم ـ عندما عمدوا إلى الاشتغال بالبلاغة، فوقعوا في مأزق لم يستطيعوا الخروج منه، نتيجة استسهالهم الخوض في المسائل البلاغية، فما إن يثقف أحدهم بعض المعارف الهينة التي لا تعدو أن تكون مدخلا أوليا في علم البلاغة، حتى يظن أنه ملك أسرار الصناعة الشعرية، فيتصدى لإصدار أحكام حول الشعر بما هو «محض الجهل به»، إذ «كيف يظن إنسان أن صناعة البلاغة يتأتى تحصيلها في الزمن القريب، وهي البحر الذي لم يصل أحد إلى نهايته مع استنفاد الأعمار فيها! وإنما يبلغ الإنسان منها ما في قوته أن يبلغه... إذ كانت هذه الصناعة تتشعب وجوه النظر فيها إلى ما لا يحصى كثرة، فقلما يتأتى تحصيلها بأسرها، والعلم بجميع قوانينها لذلك، وسائرها من العلوم ممكن أن يتحصل كله أو جله»[36].

كما ميز حازم علم الشعر عن علم المنطق، حيث قام تمييزه بين الصحة في الشعر والصحة في غيره من الصناعات على أساس القيمة الجمالية، التي ترتبط ارتباطا وثيقا بطبيعة الشعر الخالصة، ووظيفته المتميزة، ما جعله يؤكد أن القوانين البلاغية ينبغي أن تستنبط من صناعة الشعر، وليس من صناعة أخرى، لأن «الشيء عند حازم يستنبط من معدنه ويطلب من مظنته».

وانسجاما مع هذه المقولة الأساس التي ترددت كثيرا في «المنهاج»، استشعر حازم، وهو ينقل عن قدامة والآمدي وابن سنان الخفاجي، أن هذه النقول لا تميز بين صناعة الشعر وصناعة المنطق، لكونها تتخذ من القوانين المنطقية معايير للحكم على الأقاويل الشعرية، فتنبه إلى أن الاحتكام في تقرير الصحة في الشعر، إلى قوانين الصدق والكذب في المنطق نهج فاسد، لأن مجال الشعر مختلف عن مجال المنطق بسبب طبيعته الخاصة، ووظيفته المتميزة. ولذلك قرر حازم أن الإلحاح على حصر الطرق التي تميز القول الصادق عن غيره من اختصاص المنطقي

(صاحب المنطق)، وليس ناقد الشعر، يقول: «رأيت ألا أشتغل بحصر الطريق التي بها يماز القول الصادق من غيره، وتفصيل القول في ذلك، فإن ذلك مخرج إلى محض صناعة المنطق» [37]. هو ما يفيد حرص حازم على التمييز بين صناعة الشعر وغيره من الصناعات، حيث يلح في منهاجه على أن دراسة الشعر وتقويمه ينبغي أن تصدر عن خبرة به وفهم لطبيعته ووظيفته، والاكتفاء من العلوم الجزئية بما يعين على الفهم المتميز لصناعة الشعر، إذ المعتبر عنده في تقرير الصحة في الأقاويل الشعرية، الأصول الفنية الخاصة بالشعر، وليس الأصول المنطقية. وعلى هذا الأساس رأى حازم أن الاهتداء إلى حقائق الشعر لا يتم إلا في ضوء ما أصله البلغاء، بوصفهم الأقدر على تقدير الصحة في الشعر تقديرا سليما يراعي خصوصية الشعر وتميز وظيفته. يبدو ذلك بوضوح في تعقيبه على ما ينقله من ملاحظات قدامة حول تناقض معاني بعض الشعراء تناقضا منطقيا: «كلما أمكن حمل كلام هذه الحلبة المجلية من الشعراء على وجه الصحة، كان ذلك أولى من حمله على الإحالة والاختلال، لأنهم من ثبت ثقوب أذهانهم، وذكاء أفكارهم واستبحارهم في علوم اللسان... فإنهم قل ما يخفى عليهم ما يظهر لغيرهم، وليس كل من يدعي المعرفة باللسان عارفا به في الحقيقة، فإن العارف بالأعراض اللاحقة للكلام التي ليست مقصودة فيه من حيث يحتاج إلى تحسين مسموعه أو مفهومه، ليس له معرفة بالكلام على الحقيقة البتة، بل يعرفه العلماء بكل ما هو مقصود فيه من جهة لفظ أو معنى، وهؤلاء هم البلغاء الذين لا معرج لأرباب البصائر في إدراك حقائق الكلام إلا على ما أصلوه» [38].

لقد عمد حازم إلى التهوين من شأن القواعد المنطقية في تحيز صريح للأصول الفنية، فعلى الرغم من تسليمه بالفرض الفلسفي الذي يجعل الشعر قسما من أقسام المنطق، وقبوله مقولات قدامة حول معايير التناسب المنطقي، إنه يرفض إسقاط القوانين المنطقية على الشعر إسقاطا آليا، وتطبيقها عليه تطبيقا عشوائيا، إذ البلغاء - في رأيه هم المؤهلون لكشف الأعراض التي يتوسل بها الشاعر لتحسين مسموعه أو مفهومه وليس المناطقة.

إن القوانين الضابطة للصناعة الشعرية لا يتوصل إلى معرفتها - وفق حازم - «إلا بالعلم الكلي في ذلك، وهو علم البلاغة» [39]، الذي تندرج ضمن كلياته علوم اللسان الجزئية. وتكتسب البلاغة صفة الشمولية من اهتمامها بالعملية الإبداعية في بعدها العام، إذ مادام موضوع البلاغة هو الأدب، فإن المادة التي يتعامل معها هذا العلم هي الكلمات المنتظمة في سياق خاص، والمنطوية على قيمة. حيث تندرج هذه الكلمات في إطار من العلاقات المتجاوبة مع عناصر العملية الإبداعية، بما فيها المبدع، بوصفه الفاعل الأساس في عملية الخلق الفني، العالم الذي يستمد منه المبدع المادة الخام لإبداعه، المتلقي الذي يتوجه إليه المبدع بنصه،

ثم النص الأدبي بوصفه نتيجة التفاعل بين المبدع والعالم. يقول حازم: «يكون النظر في صناعة البلاغة من جهة ما يكون عليه اللفظ الدال على الصور الذهنية في نفسه، ومن جهة ما يكون عليه بالنسبة إلى موقعه من النفوس من جهة هيئته ودلالته، ومن جهة هيئتها ودلالتها على ما خارج الذهن، ومن جهة ما تكون عليه في أنفسها الأشياء التي تلك المعاني الذهنية صور لها وأمثلة دالة عليها، ومن جهة مواقع تلك الأشياء في النفوس»[40].

إن اهتمام البلاغة بالعملية الإبداعية في بعدها الشمولي، يكسبها طابع «الكلية حيث تتجاوز محض الدراسات اللسانية الجزئية إلى آفاق أكثر شمولا، تنطوي على إدراك الفاعلية المتبادلة بين الجوانب الأربعة للعملية الأدبية، كما تنطوي على إدراك لكل جانب من هذه الجوانب على حدة»[41]. ولكي تصبح البلاغة قادرة على استخلاص القوانين الكلية، المتحكمة في عملية الإبداع الأدبي، وتضطلع بمهمة تحليل النصوص وتقويمها، فإنها تستند إلى المنطق والفلسفة، مما يتيح لها تجاوز الجزئية، ومعانقة آفاق أرحب تتميز بالكلية والشمول. ولن يتمكن علم البلاغة من تحقيق ذلك ما لم يكن «منشأ على أصول منطقية وآراء فلسفية»[42]. إنها البلاغة «المعضودة» بالمنطق والفلسفة.

لقد كان حازم على وعي بأن عالم البلاغة ينبغي أن يمتلك تصورات كلية عن العناصر التي تدخل في صميم تكوين العمل الأدبي إن أراد مباشرة النصوص الأدبية مباشرة تتسم بالنجاعة والشمول، لأنه ملزم «بضرورة الوعي بسيكولوجية الإبداع وسيكولوجية التلقي على السواء، وأهم من ذلك إدراك مغزى العملية الإبداعية وآثارها الناجمة بالنسبة إلى المبدع والمتلقي، وعلاقة هذه الآثار بمغزى الحياة نفسها وعلتها، ولا يمكن عند هذا المستوى الاقتصار على صناعات اللسان الجزئية، بل تجاوزها إلى إطار فلسفي أشمل يفيد فيه العلم من الفلسفة إفادة واضحة»[43]. وهو ما يؤهل البلاغة لأن تصبح علما كليا مادامت الفلسفة تعضدها بتصوراتها، وتساعدها على الوعي بالقوانين الكلية الضابطة لصناعة الشعر والخطابة، كما تساعد كل من «طمحت به همته إلى مرقاة البلاغة المعضودة بالأصول المنطقية والحكمية»[44] على تجاوز العلوم الجزئية التي تتعامل مع الأدب تعاملا جامدا، والوصول إلى آفاق أرحب، مسترشدا في ذلك بالقوانين البلاغية التي وضعت «وفق ما شهدت به أصول علوم جليلة»[45] من أجل تمييز «الصريح المحض من الزائف المبهرج في كل مذهب من مذاهب اللسان، ومأخذ من مآخذ البيان»[46]، من دون أن يهبط «إلى حضيض صناعات اللسان الجزئية المبنية أكثر آرائها على شفا جرف هار»[47].

إن فهم حازم للبلاغة بوصفها علما لسانيا كليا، تعضده الأصول الحكمية والمنطقية، يجعل منها بلاغة عامة تراعي البنية العامة للنص الأدبي، وتهتم بالتنظير لمختلف أنماط القول الفني من خلال إقامة بلاغة لصناعة الشعر والخطابة على حد سواء.

التصور الخطابي للنص الشعري

حد الشعرية:

لقد اعتمد حازم النص الشعري معيارا يوجه نظره البلاغي في تحديد ماهية الشعر، وحصر مقوماته الأساس، وذلك لوعيه بأن «من يريد أن يستنبط هذه الصنعة (الشعر) من صناعة أخرى لعله لا يحسنها بله هذه، وذلك غير ممكن، فإنما يستنبط الشيء من معدنه ويطلب من مظنته»[48]، وهو ما يشي بحرص حازم على التأمل في النصوص الشعرية، والتفاعل الحي والمباشر مع مكوناتها النوعية، من أجل إنتاج معرفة واعية بها وبالقوانين الضابطة لها، لأنه «لا معرج على ما يقوله في الشيء من لا يعرفه، ولا التفات إلى رأيه فيه، فإنما يطلب الشيء من أهله، وإنما يقبل رأي المرء فيما يعرفه»[49].

إن هذا الوعي بالطبيعة الخاصة للشعر، دفع حازما إلى أن يجعل من النص الشعري مجالا للتأمل، مما أقدره على استخلاص مفهوم متكامل للشعر، صدر فيه عن مراعاة لطبيعة الشعر، ومعرفة دقيقة بأسرار الصنعة الشعرية.

يقول حازم في تعريف الشعر: «الشعر كلام موزون مقفى، من شأنه أن يحبب إلى النفس ما قصد تحبيبه إليها، ويكره إليها ما قصد تكريهه، لتحمل بذلك على طلبه أو الهرب منه، بما يتضمن من حسن تخييل له، ومحاكاة مستقلة بنفسها، أو متصورة بحسن هيئة تأليف الكلام، أو قوة صدقه، أو قوة شهرته، أو بمجموع ذلك. وكل ذلك يتأكد بما يقترن به من إغراب، فإن الاستغراب والتعجب حركة للنفس إذا اقترنت بحركتها الخيالية، قوي انفعالها وتأثرها»[50].

وقد تسببت المداخل المتنوعة التي اعتمدها حازم[51]، في إضفاء نوع من الارتباك على تصوره للعملية الإبداعية، إذ في الوقت الذي يقرر فيه استقلال النص الشعري بنفسه بوصفه «محاكاة مستقلة بنفسها»، اعتمادا على «حسن هيئة تأليف الكلام»، إذا به يتخلى عن هذا المبدأ النقدي بعد تقريره ليطرح بديلا آخر نقيضا للأول، ممثلا في اعتماد معيار القيمة على صدق المعنى أو شهرته، والمقصود هنا: المعنى الذي يراد تحبيبه أو التنفير منه، مما يؤدي إلى التضحية باستقلال النص. وهو أمر لا يمكن فهمه إلا في ضوء الظروف التي أحاطت بتأليف المنهاج، حيث سادت تيارات ذات منزع أخلاقي معاد للشعر، وهو ما يرصده جابر عصفور في سياق مقارنته بين كتاب قدامة وكتاب حازم. يقول: «لقد كان قدامة يؤلف كتابه في فترة ازدهار لم تكن قائمة في عصر حازم على مستويات عدة، وبالتالي كانت مشكلة قدامة... هي تحديد علم يضبط خطى الازدهار... أما حازم فكان عليه أن يواجه الإحساس العام بهوان الشعر وقلة جدواه، في مجتمع ينهار ما فيه من أصالة، ويذبل كل غصن من إنجازات الماضي»[52].

وبالعودة إلى تعريف حازم للشعر نجده يروم تحديد الخصائص النوعية التي تميز القول الشعري عن بقية الفنون، صادرا في ذلك عن وعي عميق بأن الفنون جميعها - ومنها الشعر - تتشابه على

مستوى الإبداع ومستوى التلقي، ذلك أن فنونا مثل الرسم والنحت والموسيقى تقوم على المحاكاة، مثلها في ذلك مثل الشعر، غير أن كل فن يتميز عن الآخر من خلال الأداة التي يوظفها، أي وسائل المحاكاة، وهو ما جعل حازما يركز على الأداة التي يوظفها الشاعر، والتي تدمغ الشعر بخصائص نوعية مرتبطة بطبيعة أداته. فإذا كان الرسم يستخدم الألوان، والنحت الحجر، والموسيقى الأنغام، فإن الشعر يتميز عنها باستخدامه اللغة أداة للتعبير والبيان. وعلى الرغم من اشتراك الشعر مع الخطابة في استخدام اللغة أداة، فإنه يتميز عنها بخصائص ذاتية تتمثل في استخدامه اللغة استخداما خاصا يتجاوز التبليغ إلى التأثير، مما يجعل منه فنا متميزا على مستوى التشكيل والتأثير.

لعل ما يلفت نظرنا في هذا التحديد الذي يقدمه حازم للشعر هو مزجه بين المنحى الخطابي والمنحى الشعري، إذ على الرغم من عناية حازم في تحديده الشعر بالمقومات الدلالية و اللفظية والوزنية والتغريبية، التي تمثل جانب الخصوصية الشعرية في التراث النقدي العربي، فإن الغاية في النهاية هي تزيين الشيء أو تقبيحه من أجل الإقبال عليه أو النفور منه، وهذا المسعى هو مسعى خطابي، مما يسمح لنا بالقول: إن تصور حازم للنص الشعري هو تصور خطابي، إذ النص الشعري في تصور حازم دائما يصدر أمرا لمتلقيه، إما بفعل شيء وإما بالكف عنه، متوسلا في ذلك بالوسائل التخييلية وما يصاحبها من تأثير يضغط على حساسية المتلقي، ويدفعه إلى الاستجابة للمضمون الفكري أو الأخلاقي الذي تفرضه القصيدة.

المعنى التخييلي أو الشعري

يعتبر حازم التخييل خصيصة جوهرية في الأقاويل الشعرية، ومقوما أساسا من مقومات هذه الصناعة، إذ به تتقوم وتعتبر. لأن مجال الشعر هو الكلام المخيل الذي تذعن له النفس، أي الكلام الذي ينفعل له المتلقي انفعالا نفسيا لا عقليا. فما هو الكلام المخيل؟

يقول حازم نقلا عن ابن سينا: «والمخيل هو الكلام الذي تذعن له النفس فتنبسط لأمور، أو تنقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار، وبالجملة تنفعل له انفعالا نفسيا غير فكري»[53]، ويحصل ذلك بأن «تتمثل للمتلقي من لفظ الشاعر المخيل أو معانيه أو أسلوبه ونظامه، وتقوم في خياله صورة ينفعل لتخيلها وتصورها أو تصور شيء آخر بها، انفعالا ـ من غير روية ـ إلى جهة من الانبساط أو الانقباض»[54].

ويستعين التخييل بمقومات لفظية ووزنية وقفوية وأسلوبية من أجل تقديم أمور لها علاقة بالأغراض الإنسانية، مما يؤثر في المتلقي ويدفعه إلى الاستجابة للمقاصد التي يضمنها الشاعر نصه، وهو ما يجعل المقومات الشعرية تتحول من مجرد مسموعات إلى وسائل تخييلية تحيل على المعاني المتصلة بالجانب الإنساني، وتخيلها إلى المتلقي الذي يتأثر بها وينفعل لها، وهو أمر لا يمكن تحقيقه باللغة العادية أو الاعتباطية الدلالية.

المقومات اللفظية والوزنية

خلافا لأنصار المعنى الذين يعتبرون اللفظ مجرد حلية تزيينية، فإن حازما يراعي اللفظ ويعتبره مقوما شعريا، إذ التزيين اللفظي، بالنسبة إليه، ليس حلية فارغة، ولكنه في التوظيف الشعري ـ يوصل معنى لا يوصله المعنى المجرد والمباشر.

انطلاقا من هذا الوعي يقرر حازم أن الشاعر ينبغي أن يتجنب استخدام الألفاظ التي لا تعدو أن تكون مصطلحات علمية لا يعرفها إلا المتخصصون، لأن المعجم المتخصص يقف عائقا أمام الفهم، ومن ثم يتعطل التفاعل بين المتلقي والنص: «فأما المعاني أو العبارات المتعلقة بصنائع أهل المهن، فينبغي ألا يستعمل شيء منها، لأن استخدامها في الشعر أشد قبحا من استعمال الألفاظ الساقطة المبتذلة»[55].

لقد احتفى حازم بالتزيينات اللفظية لما تمتاز به من قدرة على إثارة انتباه المتلقي وجذبه إلى التفاعل مع المعنى الذي تعرضه، كما أكد على التزيينات الوزنية والقفوية التي تستطيع من خلال شكلها الخاص أن تؤثر وتوصل المعنى: «فالعروض الطويل تجد فيه أبدا بهاء وقوة، وتجد للبسيط بساطة وطلاوة، وتجد للكامل جزالة وحسن اطراد، وللخفيف جزالة ورشاقة، وللمتقارب بساطة وسهولة، وللمديد رقة ولينا مع رشاقة، وللرمل لينا وسهولة، ولما في المديد والرمل من اللين كان أليق بالرثاء وما جرى مجراه منهما بغير ذلك من أغراض الشعر[56].

إن التزيينات اللفظية والوزنية والقفوية ليست مجرد «مسموعات»، ولكنها تتحول في الاستخدام الشعري إلى إحالات طبيعية على «المفهومات»: المعاني المتصلة بالأغراض الإنسانية والمدارك الجمهورية، وبذلك تنهض هذه التزيينات بوظائف إقناعية، لأنها تسمح بلفت انتباه المتلقي، وتضغط على حساسيته للتفاعل مع المعنى الذي تحمله، ومن ثم الاستجابة للمضمون المعرفي والأخلاقي الذي تفرضه القصيدة.

وبذلك يتضح أن حازما يشترط في المقومات الشعرية شرطين لتكون لائقة بالشعر، وقادرة على أداء وظيفتها كعناصر فعالة ضمن الاستراتيجية التي يؤطرها تصور حازم لبلاغة النص الشعري:

ـ الشرط الأول يتعلق بمادة الشعر (معنوية ولفظية)، ويشترط فيها حازم أن تكون متصلة بالذات الإنسانية: «وكانت نفوس الخاصة والعامة قد اشتركت في الفطرة على الميل إليها أو النفور عنها»[57].

ـ والثاني متعلق بصورة التعبير التي يشترط فيها التخييل.

لقد أصبح النص الشعري ـ في التصور البلاغي لحازم ـ قائما على المزج بين الاستراتيجية الشعرية والاستراتيجية الخطابية، ويمكن اعتبار ذلك المراجعة الأساس التي قدمها حازم لبلاغة أرسطو وشعريته، لقد طوعهما لتصبحا شكلا من أشكال الخطابة.

النص الشعري من زاوية التواصل

يندرج النص الشعري ضمن الحقل التواصلي بشكل عام، لأن كل نص شعري يعني تواصلا بين منجزه ومتقبله، ويتحقق هذا التواصل عبر وسيط نوعي هو القصيدة التي تحمل مضمونا معرفيا وأخلاقيا، يتوجه به المبدع إلى متلقيه.

وقد استثمر علماء من حقول معرفية مختلفة النتائج التي توصل إليها منظرو عملية التواصل، ونجحوا في تطبيقها على مجالات تخصصهم، مما ساعدهم على التقدم بهذه التخصصات خطوات شاسعة إلى الأمام. ويعتبر رومان ياكبسون من الأوائل الذين تنبهوا لأهمية توظيف نظرية التواصل في مجال الشعرية والأسلوبية، وقد ساعده ذلك على الخروج من المأزق الذي سقطت فيه الدراسات الأسلوبية قبله، التي حاولت تحديد الخصائص المميزة للنص الأدبي عن طريق إجراء مقابلة بين اللغة الأدبية واللغة العادية، باعتبار أن الأولى تتضمن أسلوبا، والثانية تخلو منه. وإذا كان هذا الإجراء قد أسعف علماء الأسلوب على المستوى النظري، فقد واجهتهم صعوبات عديدة عند التطبيق، دفعتهم إلى التشكيك في هذا الإجراء.

وعلى عكس ذلك نجد نظرية التواصل تطرح إشكال «الأدبية» طرحا جديدا، حيث تناولته بطريقة مغايرة عندما وضعت في اعتبارها ـ وهي تحاول القبض على «أدبية» الأدب ـ مختلف الظروف التي تحيط بعملية التخاطب، والتي تنسج الشبكة المعقدة لعملية التواصل، كما أخذت بعين الاعتبار الظروف العامة غير اللغوية التي يتنزل فيها الخطاب، مثل المتكلم والمتلقي والمقام التواصلي، بوصفها عناصر مهمة في تحديد خصائص الخطاب.

إن استلهام نظرية التواصل وتوظيف نتائجها في الدراسات الشعرية، أسعف الباحثين في «الأدبية» في تجاوز ثنائية اللغة الأدبية واللغة العادية، والتأسيس لدرس وظيفي، يستند في تصنيفه لأنواع الخطاب، وتحديد التكوين الأسلوبي للنصوص، إلى تراتبية الوظائف ويعتمد على الوظيفة المهيمنة لحل إشكال «الأدبية»، إذ كل خطاب يتضمن بالضرورة جملة من الوظائف المنتظمة بشكل تراتبي. وطبيعة الخطاب تتحدد بالاستناد إلى الوظيفة المهيمنة، فإذا كانت الوظيفة الإبلاغية هي المهيمنة، فإننا نكون أمام نص تواصلي إخباري، في حين نكون أمام نص تواصلي شعري إذا كانت الوظيفة الشعرية هي المهيمنة، وهذا لا يعني أن النص الشعري تنعدم فيه عناصر الإخبار، أو أن النص الإخباري تنعدم فيه سمات الشعرية. كل ما هنالك أن الوظيفة الشعرية تكون طاغية في النص الشعري، في حين تحضر الوظائف الأخرى بشكل ثانوي تبعا لمقصدية المنشئ. يقول ياكبسون: «ليست الوظيفة الشعرية هي الوظيفة الوحيدة لفن اللغة، بل هي فقط وظيفته المهيمنة والمحددة، مع أنها لا تلعب في الأنشطة اللفظية الأخرى سوى دور تكميلي وعرضي»[58].

إن أهمية هذا التصور تتمثل في التنبيه إلى بعض الملابسات التي تحيط بالظاهرة الأدبية، فالاهتمام لم يعد منصبا على خصائص الخطاب الأدبي بوصفها خصائص مطلقة، بل أصبحت دراسة هذه الخصائص تنطلق من وعي بأن الخطاب ينجز بالضرورة في سياق خاص، ومن ثم ينبغي للدارس أن يراعي في مباشرته النصوص الأدبية ـ إلى جانب العناصر اللغوية المحضة ـ جملة من العوامل غير اللغوية مثل المتلقي والمقام، وما يقوم بين هذه العناصر من علاقات، مما يسهم في تحديد الأسس التي ينبني عليها الخطاب، وكذا خصائصه ونوعيته. والنتيجة المترتبة عن مثل هذا التصور، أن «خصائص الخطاب ومواصفاته، وهي موضوع الدرس البلاغي، ليست مطلقة نظرية، كما أنه لا يتسنى ضبطها بمحض الافتراض وخالص الفكر، وإنما هي حصيلة تفاعل جملة المعطيات الحافة بإنجاز الخطاب، خاصة المتكلم والسامع والغاية التي يجريان إليها، أو ما يمكن ان نطلق عليه الوظيفة»(59).

إن نظرة البلاغة للنص الشعري ـ باعتباره نشاطا تواصليا يتقصد التأثير ـ وما ترتب على ذلك من عناية بالمقاصد والمقام، وغيرها من العناصر التي تكفل نجاعة الخطاب، أكسبها بعدا تداوليا ومقاميا.

البعد التداولي للبلاغة

عندما تنظر إلى الظاهرة البلاغية، باعتبارها ظاهرة لغوية متجسدة في خطاب، ومتحققة فيه، خاضعة لشروط القول والتلقي، فإننا نكون أمام خطاب تواصلي يمتاز بخصائص بنائية وبراجماتية تجعله مختلفا عن غيره من الخطابات الإخبارية، السردية والحكائية. وبالتالي فإن مقاربة هذا النوع من النصوص سوف تكون مختلفة، لأن التعامل النقدي في هذه الحالة سيكون مع نوع خاص من التخاطب، إذ إن أي محاولة لرصد الصور الأسلوبية والبنائية في القول البليغ ستجد نفسها أمام ظواهر بلاغية (أسلوبية وبنائية وحجاجية)، تحتل فيها القصدية والتأثير والنجاعة مكانة مهمة، مما يفرض على الدارس استحضار مقاصد المتكلم والسياق التداولي الذي يتم فيه التخاطب الأدبي.

إن ما يميز بلاغية النص الأدبي عن غيره من التحققات النصية الأخرى، هو استناده إلى مرجعية أو سياق مشترك بين المخاطب والمخاطب، وبالتالي بروز قيمة القصدية بالنسبة إلى الذوات المتخاطبة، وبذلك ينتمي القول الشعري إلى مجال التداوليات، وهو مجال شاسع يسمح لنا بالقول إن هناك تداولية بلاغية، إلى جانب التداولية اللسانية والمنطقية والفلسفية.

فالبلاغة تتحدد بكونها «فنا»، أي مجموعة من القواعد المعيارية التي تتيح الإقناع أولا ثم التعبير الجيد لاحقا، ومن ثم نُظر إلى البلاغة بوصفها عتادا بنائيا وتبليغيا يتقصد أساسا

التأثير في متلقي الخطاب، وهو ما يكشف عن البعد التداولي والمقامي للبلاغة، إذ يمكن للبلاغة - وبالرغم من طابعها المعياري - أن «تصبح بلاغة وصفية، بل أيضا بلاغة تاريخية وتأويلية تعكس بصورة نقدية وضعية تلقي الشارح (للنص)، إنها مؤهلة في هذه الحالة، لتكوين أسس نظرية تداولية للنص»[60].

لقد توصل هنريش بليث إلى هذا الاقتناع بعد استعراضه لمقصديات البلاغة القديمة، ورصده طابعها التداولي، حيث كانت البلاغة القديمة تميز بين ثلاثة أنماط من المقصدية:

1 - **المقصدية الفكرية**، وتضم مكونا تعليميا وحجاجيا وأخلاقيا.

2 - **المقصدية العاطفية**، وتضم مكونين أحدهما غائي يكون هدف الإقناع فيه خارج النص، والآخر غير غائي يكمن في إحالة النص إلى نفسه، مما يولد المتعة الجمالية.

3 - **مقصدية التهييج**، وتكمن في البحث عن الانفعالات العنيفة التي تسيطر على الجمهور لتحقيق تهييج عاطفي وقتي.

وقد ذهب هنريش بليث باقتناعه بإمكان التأسيس لنظرية تداولية انطلاقا من البلاغة إلى أقصى حدودها، عندما رأى أنه «بوسع التداولية النصية أن تأخذ من جديد مفهوم المقام النصي، والوظائف التي تحدد المقامات، وتدمج ذلك كله في نموذج نصي وظيفي»[61].

إن البعد التداولي للبلاغة يتولد من اهتمامها بمفهوم «المقام الخطابي» في سياق بحثها عن المقاصد، وقد ترتب عن توجه البلاغة نحو الأثر التداولي أن وضع المتلقي في مركز الاهتمام. وتنطلق البلاغة في ذلك من تصور يعتبر أن كل نص متضمن بالضرورة لقدر من البلاغة، أو هو بلاغة بشكل من الأشكال، مادام يتملك وظيفة تأثيرية، «وبهذا الاعتبار فالبلاغة تمثل منهجا للفهم النصي مرجعه التأثير، وعندما نفكر، وفق المفاهيم البلاغية، فإننا ننظر إلى النص من زاوية نظر المستمع/القارئ، ونجعله تابعا لمقصدية الأثر»[62].

الأبعاد التداولية لبلاغة حازم

على الرغم من أن حازما يوجه كتابه (المنهاج) نحو بلاغة الشعر تخصيصا، حتى صنف الكتاب - ضدا على عنوانه ضمن كتب نقد الشعر، فإن الدارس لا يعدم عنده انشغالا بمجموعة من القضايا النقدية التي تفتح بلاغته على المجال التداولي بشكل عام.

ومن القضايا التي تكشف هذا الانشغال:

أ - إلحاحه على وظيفية النص الشعري، بالنظر إلى مقاصد منجزه.

ب - اهتمامه بالمقام التواصلي الذي يدخل في سياق «التبليغ الخطابي».

ج - انشغاله بقضية التداخل بين الخطابات، من خلال المقارنة بين التخييل والتصديق.

د - عنايته بالغرض بوصفه معيارا موجها في قراءة النص الشعري.

أ - الوظيفة البلاغية:

إن موضوع البلاغة هو وصف الطرق الخاصة في استعمال اللغة، وتصنيف الأساليب وفق قدرتها على التعبير عن المقاصد، ولتحقيق ذلك يلجأ المتكلم إلى طرق مخصوصة في التعبير، تتيح له تجاوز الإبلاغ إلى التأثير، وغاية البلاغة مد المتكلم بمجموعة من التقنيات التي تعتبرها ناجعة في تحقيق المقاصد.

يقول ابن خلدون محددا البلاغة في مقدمته: «البلاغة هي مطابقة الكلام للمعنى من جميع وجوهه بخواص تقع للتراكيب في إفادة ذلك»(63). وتدخل البلاغة - وفق ابن خلدون - ضمن علم البيان الذي «يبحث فيه عن الهيئات والأحوال التي تطابق باللفظ جميع مقتضيات الحال»(64)، ما يعني أن البلاغة تولي عناية خاصة لوظيفة الخطاب قبل جمالية التعبير، حيث تنحصر مهمة البلاغة في البحث عن القواعد التي تتيح التطابق بين اللفظ ومقتضيات الحال في النص الأدبي، باعتباره خطابا يهدف إلى الإفصاح بأفضل أسلوب. وتعتبر البلاغة أن إفصاح النص بأفضل أسلوب يمكنه من أداء وظيفته البلاغية.

تركز الوظيفة البلاغية على المقاصد لتحقيق الإقناع، وهو ما يميزها عن الوظيفة الشعرية، فالتصور الذي ينظر إلى النص من زاوية وظيفته البلاغية لا يهتم باللغة كبنية مقصودة لذاتها، ولكن باعتبارها فعلا يتقصد التأثير، مما يجعل الشكل اللغوي يتحول إلى حلية أو زينة تابعة للوظيفة، وليست هذه الوظيفة سوى ما يريده المتكلم من المتلقي، أي الاستيعاب أولا ثم الإقتناع ثانيا، وما ينجم عنهما من حالات. إن الوسائل اللغوية لا يتم الاهتمام بها إلا بقدر ما تساعد على بلوغ المقاصد.

ويفضي هذا التصور إلى اعتبار البلاغة علما بالوسائل التي بفضلها تتحقق نجاعة الخطاب ومنفعته، مما يدل على أن النظر إلى النص الشعري من زاوية الوظيفة البلاغية يصدر عن إيمان عميق بقدرة النص على الفعل، إنه ينقل من رأي إلى رأي، ومن حال إلى حال، وهذه القدرة على الفعل لا تكون ممكنة إلا إذا كان في اللغة قوة خطابية خلاقة، تمنح القول سلطانا طاغيا لا يقاوم.

انطلاقا من هذا الإيمان بسلطة النص وقدرته على الفعل تم التفكير في اللغة ذرائعيا وتداوليا، كما تم التساؤل - بتأثير من هذا التصور - عن الطريقة المثلى التي تمكن من نظم الدلائل على نحو يكفل التأثير في المتلقي، وتجعله يستجيب لتوجيهات المتكلم، ويسير وفق رغبته، وكانت البلاغة هي العلم الذي قدم قواعد هذا النظم.

يمكن إرجاع جذور هذا التصور - في تقديرنا على الأقل - إلى مكانة النص الشعري في الثقافة العربية الإسلامية والطريقة التي وظف بها، حيث نظر إليه من زاوية التأثير الآني، فقيمة النص تتحدد أساسا بمدى قدرته على تحقيق الإفادة والنجاعة، وبقدر ما يكون النص ناجعا يعد ناجحا، يقول ابن خلدون «اعلم أن الكلام، الذي هو العبارة والخطاب، إنما سره وروحه إفادة المعنى»(65).

تكشف هذه القولة قضية مهمة من قضايا البلاغة العربية، يتعلق الأمر بنظرة البلاغيين العرب إلى وظيفة اللغة بصفة عامة، ووظيفة المجازات والأساليب على نحو أخص، إذ اعتبروا النص الأدبي مجرد وسيلة تكشف المعاني والدلالة عليها، منطلقين في ذلك من الفصل القائم في أذهانهم بين الألفاظ والمعاني، وتقدم المعاني على الألفاظ في الوجود.

وقد ترتب عن اعتبار البناء اللغوي مجرد وسيلة لإبراز المعنى أن دخل في خدمته، حيث أصبحت قيمته تتحدد بقدرته على أدائه والإحاطة بجوانبه، لا بما يمكن أن يولده في نفس متلقيه من متعة شكلية خالصة، «وهذا يعني أن النص، أو بالأحرى لغة النص، لا يمكن أن تكون غاية في ذاتها بأي وجه من الوجوه»[66].

ومن هنا نظر إلى الأساليب ومختلف أفانين التعبير باعتبارها خادمة للمعاني، ومسخرة للكشف عنها وتقديمها إلى المتلقي في أحسن صورة من اللفظ. كما يمكن إرجاع مواقف البلاغيين المجمع على مناهضة الإفراط في استعمال البديع إلى تصورهم لوظيفة النص الأدبي باعتباره دالا على مقاصد منجزه.

لقد ترتب عن هذا التصور ـ الذي يربط غائية النص الأدبي بإفادة المعنى، وحصول النفع المباشر ـ أن أصبح النص الأدبي ـ وإن توافرت له الشرائط الفنية التي تميزه عن الكلام العادي ـ وسيلة إبلاغ بالدرجة الأولى، مادامت قيمة النص رهينة بمدى قدرته على إفادة المعنى والدلالة على المقاصد. وهو ما يقتضي إلحاق جميع الوجوه البلاغية والأساليب المعدولة عن الطرائق المألوفة في الشعر، بالوسائل الخادمة للمعنى والتابعة له، تقتصر غايتها على توضيحه والكشف عنه. وترتب عن ذلك أن انحصر دور البلاغة في تدعيم الوظيفة الرئيسة للنص عن طريق مده بالوسائل والتقنيات التي تكفل له النجاح في الدلالة على الغرض، ومن ثم التأثير في المتلقي وتحريكه.

إن نظرة حازم للوظيفة لا تخرج عن هذا التصور، فهو أيضا ينظر إلى النص الشعري من زاوية نجاعته في تحقيق مقاصد منجزه، ومدى قدرته على التأثير في المتلقي وإقناعه، وهو ما جعله يولي عناية خاصة لما يمكن للكلام أن يمارسه من سلطة على متلقيه.

يعتبر حازم أن «من شروط البلاغة حسن الموقع في نفس الجمهور»[67]، مما يدل على أن النص الشعري تتخلله الوظيفة الخطابية كما تحددت عند أرسطو في كتابه «الخطابة»، وما نقله الفلاسفة المسلمون انطلاقا منه، إذ المقصود بالأقاويل الشعرية، فيما يقول حازم: «إنهاض النفوس إلى فعل شيء، أو طلبه، أو اعتقاده، أو التخلي عن فعله، أو طلبه، أو اعتقاده، بما يخيل لها فيه من حسن أو قبح أو جلالة أو حسن»[68].

إن الوظيفة البلاغية ـ عند حازم ـ مرتبطة بمقاصد نفعية واضحة، لدرجة تسمح لنا بالقول إن تفكيره البلاغي قائم على منفعة الخطاب ونجاعته. وتكمن الوظيفة عنده في فعل

الكلام في متلقيه، إذ تنبع قيمته من ارتباطه بغرض، وسعيه إلى غاية، ومن هنا اهتمام حازم ـ إلى جانب اللغة الشعرية كبنية ـ بالفعل الذي يحققه القول في متلقيه.

وقد أسهمت النفعية التي ينظر بها حازم إلى النص الشعري في تحديد خصائصه الفنية وبنيته اللغوية، ولعل أبرز تلك الخصائص التي نص عليها حازم: ضرورة الملاءمة بين صياغة النص الشعري وموضوعه ومتلقيه، والوظيفة التي يتقصد تحقيقها، يقول: «إنما يكون الوضع المؤثر، وضع الشيء الموضع اللائق به، وذلك يكون بالتوافق بين الألفاظ والمعاني والأغراض، من جهة ما يكون بعضها في موضعه من الكلام، متعلقا ومقترنا بما يجانسه ويناسبه ويلائمه من ذلك»(69).

إن الوظيفة البلاغية لا يمكن إدراكها إلا من خلال الاهتمام بمختلف العناصر المكونة لعملية التواصل الأدبي، وهو ما دفع حازما ـ انطلاقا من نظرته للنص الشعري من منظور تواصلي ـ إلى الاهتمام بالأطراف الثلاثة المؤسسة للتواصل الأدبي، ممثلة في المبدع، المتلقي والنص. وينيط حازم بكل واحد من هذه العناصر وظيفة خاصة، حيث يحمل المبدع مسؤولية مآل نصه من حيث النجاعة، مما يتطلب منه إلى جانب الطبع ـ الدربة في أنحاء التصاريف البلاغية، أما المتلقي فتكمن وظيفته في الاستجابة للمقاصد التي ضمنها المبدع نصه، في حين يقوم النص بوظيفة ترتكز على الخطاب من حيث الجودة والحسن، وهي الوظيفة البلاغية.

إن نظرة حازم إلى النص الشعري من زاوية وظيفته تدفع الدارس إلى التساؤل عن العوامل التي أدت إلى طغيان الوظيفة على تفكيره، غير أنه ما يلبث أن يقرر أن العوامل التي أدت إلى ذلك متعددة، ويمكن إرجاعها ـ من وجهة نظرنا على الأقل ـ إلى عاملين رئيسين: أولهما تاريخي عام، وثانيها ظرفي خاص:

يتصل **العامل الأول** بمكانة النص الشعري ووظيفته في الثقافة العربية الإسلامية التي ربطته بمقاصد نفعية، حيث نظر إلى الشعر من زاوية نجاعته في التغيير والتبديل، أي الأثر الفعلي في المتلقي، وهذه النزعة إلى النفع هي التي وجهت النقد العربي إلى ضبط المعايير الفنية لتضمن للنص الشعري أكبر قدر من الفعالية.

أما **العامل الثاني** فيرتبط بالظروف التاريخية التي أحاطت بتأليف المنهاج، حيث تعرض الشعر لهجوم عنيف حتى عد «نقصا وسفاهة»، وقد صدر مهاجموه عن منزع أخلاقي قاس يعتبر الشعر مجرد كذب وتزييف للحقائق، ولذلك ركز حازم على الوظيفة التي ينهض بها الشعر في تعليم الجمهور، وحثهم على الفضائل، من أجل الدفاع عن الشعر والإعلاء من شأنه في وجه خصومه والمنتقصين منه.

ب ـ المقام التواصلي

إن العناية بالمقام، نتيجة حتمية للتصور البلاغي العام الذي يصدر عنه حازم، إذ الإلحاح على الوظيفة، والنظر إلى النص الشعري من زاوية التواصل، يفضي إلى بروز فكرة ضرورة

ربط المقال بالمقام، وملاءمته لمقتضى الحال، من أجل تحقيق المقاصد، وهو ما يجعل المقام يدخل في سياق «التبليغ الخطابي»، بوصفه نسقا من القيم والإجراءات العملية الرامية إلى إحداث تغيير في الأنساق السلوكية والاعتقادية للمتلقي.

يمكن تحديد المقام بأنه جملة الظروف العامة التي يتنزل فيها الخطاب، «ويتركب من المتكلم والمستمع ومن أنساقها المعرفية والإرادية والتقديرية، ومن علاقاتهما التفاعلية المختلفة»[70].

وقد عني حازم بالمقام التواصلي، بوصفه مقياسا بلاغيا يساعد على فهم النص وتقدير نجاعته، حيث يطالب الشاعر بمراعاة الظروف المادية والاجتماعية التي يتم في إطارها إنجاز النص (مقتضى الحال الخارجي)، وما يترتب عن ذلك من مخاطبة كل طبقة من الناس وفق منزلتها الاجتماعية وحظها من الجاه والسلطان، يقول: «يجب أن يقصد في مدح صنف صنف من الناس إلى الوصف الذي يليق به، وأن يعتمد في مدح واحد واحد ممن يراد تقريظه ما يصلح له من تلك الفضائل وما تفرع عنها»[71].

ويدعو حازم الشاعر إلى مراعاة مقتضيات الأحوال الخارجية، حتى لو تطلب منه ذلك استعمال الأقاويل الكاذبة، والمبالغة في الوصف، وذلك حين يرى أن «الأحوال المقدرة التي يتخيلها أهز من الأحوال التي وقعت، فيبني قوله على الحال المخيلة الممكنة دون الواقعة، ليكون الكلام أشد موقعا من النفس وعلوقا بالقلب»[72].

وحتى لا يخرج الشاعر عن المقاييس البلاغية المطلوبة، يدعوه حازم إلى مراعاة الغرض الذي يوجه إليه كلامه من حيث الجد والهزل، إذ ينبغي له أن يميز طريقة الجد التي «هي مذهب في الكلام تصدر الأقاويل الشعرية فيه عن مروءة وعقل بنزاع الهوى والهمة»[73]، وطريقة الهزل التي «تصدر الأقاويل فيه عن مجون وسخف بنزاع الهمة والهوى إلى ذلك»[74].

انطلاقا من هذا التمييز يدرك الشاعر أنه «يجب في معاني الطريقة الجدية أن تكون النفس فيها طامحة إلى ذكر ما لا يشين ذكره، ولا يسقط عن مروءة المتكلم، فتكون الألفاظ منسجمة مع الغرض؛ فيستعمل ألفاظا تمتاز بالمتانة والرصانة»[75]. وطريقة الهزل عكس ذلك حيث لا يترفع الشاعر عن ذكر السفاسف.

وقد ترتب عن اعتماد حازم للمقام مقياسا بلاغيا أن أصبحت الأحكام النقدية نسبية، تتحول بتحول المقام: «أكثر ما يستحسن ويستقبح في علم البلاغة له اعتبارات شتى وفق المواضع، فقد يحسن في موضع ما يقبح في موضع، ويقبح في موضع ما يحسن في موضع»[76].

كما ولد الاهتمام بالمقام مفهوم الاختيار، حتى يتمكن الشاعر من الملاءمة بين المقام والمقال «ولايزال ذو المعرفة بتصاريف الكلام، والدربة بتأليف النظام، يضع اللفظة موضع اللفظة، ويبدل صيغة مكان صيغة، حتى يتأتى له مراده، وينال من كمال المعنى بغيته»[77]، فالمهم بالنسبة

إلى موقف حازم، المؤسس على نجاعة الخطاب ومنفعته، أن تكون المعاني موظفة توظيفا ناجحا يتساوق مع المهمة التي ينيطها الشاعر بنصه، مما يسلمنا إلى القول إن حازما يعتمد المقام أداة إقناع، أكثر منه مظهرا فنيا أو مقياسا أسيوبيا.

ج - التداخل بين الخطابات

أ - تقاطع الخطابي والشعري:

على الرغم من أن البلاغة العربية لم تبلور مفهوماتها النقدية في إطار نظرية الأجناس الأدبية، حيث صبت اهتمامها على الشعر والخطابة، بينما ظلت الأجناس القولية الأخرى، كالترسل والنادرة والخبر، على هامش الدرس البلاغي، فإن قضية التداخل بين الخطابات ظلت موضوعا للتأمل البلاغي.

وقد تعرض حازم لهذه القضية في كتابه، حيث يميز الشعر عن الخطابة، انطلاقا من المكون المميز لهما، إذجعل التخييل قوام الشعر، والإقناع قوام الخطابة: «وينبغي أن تكون الأقاويل المقنعة الواقعة في الشعر، تابعة لأقاويل مخيلة، مؤكدة لمعانيها، مناسبة لما قصد بها من الأغراض، وأن تكون المخيلة هي العمدة، وكذلك الخطابة ينبغي أن تكون الأقاويل المخيلة فيها الواقعة فيها تابعة لأقاويل مقنعة، مناسبة لها مؤكدة لمعانيها، وأن تكون الأقاويل المقنعة هي العمدة»[78].

إن الفرق بين الخطابة والشعر، يرجع أساسا - فيما يرى حازم - إلى الطريقة الخاصة التي يتعامل بها كل نوع مع اللغة، ومن ثم يصبح الفرق بين الصناعتين كميا ونوعيا: فإذا كانت الخطابة - على الرغم من كونها صناعة إقناعية تصديقية - تحتاج إلى عناصر تخييلية لإيقاع التصديق، فتستعمل كثيرا من الوسائل الفنية التي تدخل في صميم الصناعة الشعرية، كالتشبيهات والاستعارات، فإنها ملزمة باستخدام قدر يسير من هذه الوسائل الخاصة بلغة الشعر، حتى تبقى الحدود واضحة بين ما هو خطابي وما هو شعري، لأن استخدام الخطيب لقدر كبير من الاستعارات من شأنه أن يحول القول الخطابي إلى قول شعري، مما يعني أن الفرق الكمي بين الشعر والخطابة يمكنه أن يتحول إلى فرق كيفي. ولذلك ينص حازم على أنه «ينبغي ألا يستكثر في كلتا الصناعتين مما ليس أصيلا فيها كالتخييل في الخطابة، والإقناع في الشعر، بل يؤتى في كلتيهما باليسير من ذلك على سبيل الإلماع»[79].

إن النظرية الشعرية عند حازم تقوم على المزج بين المسعى الشعري والمسعى الخطابي، إذ على الرغم من تمييزه الاستراتيجية الشعرية عن الخطابية، لقيام الأولى على التخييل والثانية على الإقناع، فإنهما يلتقيان في الغرض والمقصد، وهو «إعمال الحيلة في إلقاء الكلام من النفوس بمحل القبول لتتأثر بمقتضاه»[80]. مما يشي بأن حازما يعتبر النص الأدبي مزيجا من الشعر والخطابة، بل «إن تصوره للأدب تصور خطابي، إذ إن النص هو في النهاية يصدر أمرا

لمتلقيه بفعل شيء أو الكف عن فعله، وحينما يدفعه إلى فعل شيء بحفزه بواسطة الوسائل التخييلية، فإن ذلك يكون عملا شعريا، من هنا فإن الفرق بين الشعر والخطابة لا يستند إلى التباين في الغايات بل يستند إلى التباين في الوسائل»[81]، وهو ما جعل حازما يسوغ للشاعر «أن يخطب لكن في الأقل من كلامه، وللخطيب أن يشعر لكن في الأقل من كلامه»[82].

ب - الشعر بين التخييل والتصديق

اتخذ حازم من تمييزه بين الشعر والخطابة منطلقا يعالج على أساسه مجموعة من القضايا التفصيلية المتعلقة بالإبداع الشعري، لعل أهمها قضية الصدق والكذب، حيث اعتبر أن الأصل في الأقاويل الخطبية أن تكون غير صادقة، ما لم يعدل بها من الإقناع إلى التصديق، لأن الإقناع يتقوم على الظن، والظن ينافي اليقين. أما الأقاويل الشعرية فلا ينبغي النظر إليها من حيث هي صادقة أو كاذبة؛ لأنها تتقوم بالتخييل، والتخييل لا ينافي اليقين، لأن التخييل يحاكي الشيء بما هو عليه أو بما ليس عليه، والمعتبر في الشعر ـ في نظر حازم ـ كونه كلاما مخيلا أيا كانت مقدماته من حيث الصدق والكذب، فلذلك كان «الرأي الصحيح في الشعر أن مقدماته تكون صادقة وتكون كاذبة، وليس يعد شعرا من حيث هو صدق ولا من حيث هو كذب، بل من حيث هو كلام مخيل»[83].

يبدو أن حازما ينظر إلى التخييل الشعري المصحوب بالتأثير في ضوء مقارنته بالتصديق البرهاني والظن الجدلي والمغالطة السوفسطائية والإقناع الخطابي، مما يعني أنه يسلم بالفرض الفلسفي الذي يجعل الشعر فرعا من فروع المنطق، بوصفه قياسا من أقيسته، وإن اعتبر أدنى الأقيسة. ففي المنطق يرتب الكلام من حيث الصدق والكذب ترتيبا تنازليا، يبدأ بالقول البرهاني فالجدلي فالخطبي فالسوفسطائي لينتهي بالقول الشعري، الذي هو كاذب بالضرورة، يقول الفارابي: «إن الأقيسة الصادقة بالكل لا محالة هي البرهانية، والصادقة بالبعض على الأكثر هي الجدلية، والصادقة بالمساواة هي الخطبية، والصادقة في البعض على الأقل هي السوفسطائية، والكاذبة بالكل لا محالة هي الشعرية»[84].

غير أن حازما يخالف هذا التقسيم التقليدي ليقرر أن القول الصادق يمكن وقوعه في الشعر: «إن ما قام في الأقاويل القياسية على التخييل والمحاكاة هو قول شعري، سواء كانت مقدماته برهانية أو جدلية أو خطابية، يقينية أو مشتهرة أو مظنونة»[85].

ويرجح حازم أن يكون الخطأ قد أتى إلى القائلين بكذب القياس الشعري «من حيث ظنوا أن ما وقع من الشعر مؤتلفا من المقدمات الصادقة فهو قول برهاني، وما ائتلف من المشهورات فهو قول جدلي، وما ائتلف من المظنونات المرجحة الصدق على الكذب فهو قول خطبي، ولم يعلموا أن هذه المقدمات كلها إذا وقع فيها التخييل والمحاكاة كان الكلام قولا شعريا، لأن الشعر لا يعتبر فيه المادة، بل ما يقع في المادة من التخييل»[86].

يحيل مفهوم التخييل عند حازم على الأثر الذي يحدثه النص الشعري عند تلقيه وما يترتب عنه من سلوك، إن التخييل يحيل بشكل مباشر على عملية الإبداع من زاوية التلقي، بوصفها عملية إيهام موجهة تتقصد إحداث تأثير مقصود في المتلقي. وتتحقق فاعلية التخييل في القارئ من خلال الأقوال المحاكية والخيالية التي تتضمن محتوى شعوريا وخياليا ينفعل له المتلقي انفعالا من غير روية، مما يفرض عليه الاستجابة للمضمون الفكري أو العاطفي الذي تفرضه القصيدة.

وترتبط فاعلية التأثير التي يكفلها التخييل بالغاية التي يتقصدها المبدع من وراء العمل الأدبي، والمتمثلة فيما يسمى «التحسين» و«التقبيح»، فعن طريق التخييل يستطيع المبدع أن يضخم الجوانب السلبية في موضوع ما بغرض تقبيحه، كما يمكنه التركيز على الجوانب الإيجابية لنفس الموضوع أو غيره لإبراز إيجابياته بغرض تحسينه، وعندما ترتبط فاعلية التخييل بالتحسين أو التقبيح، فإنه يصبح متصلا بالتأثير في سلوك المتلقي، إما باستمالته وإما بتعديل موقفه أو تغييره، وهي غاية لا تتحقق إلا إذا لجأ الشاعر إلى ربط الموضوع الأصلي (موضوع المحاكاة) بموضوعات أخرى أكثر قبحا أو حسنا، عن طريق رصد علاقات المماثلة بين الموضوعين، فيقبل المتلقي على أمر أو ينفر منه انطلاقا من عملية «قياس» غير واع تعتمد أساسا مبدأ المماثلة. مع التنبيه هنا إلى أن المماثلة لا تعني التطابق بين الموضوعين، لأن محاكاة الشيء بنفسه لا قيمة لها، ولا ينتج عنها التأثير المرجو. إن المماثلة هنا تعني اشتراك موضوعين في صفة أو أكثر مما يسمح بنقل صفة الحسن أو القبح من موضوع إلى آخر، بطريقة تصبح معها عملية القياس بديهية وناجعة، وهو ما يجعل الشعر قياسا تشكل المخيلات مادته الأساس، وهذه المخيلات لا ينظر إليها من حيث الصدق والكذب، بل المعتبر فيها قدرتها على التخييل، أي قدرتها على الإيهام ومن ثم التأثير.

إن الشعر يتكون من مقدمات - كما يقول ابن سينا - «تبسط الطبع نحو أمر وتقبضه عنه، مع العلم بأنها كاذبة»(87)، فعندما نريد أن نجعل إنسانا ينفر من شيء ليس منفرا في الواقع فإننا نعمد إلى تشبيهه بشيء كريه ينفر منه الطبع، ويترتب عن ذلك أن ينفر القارئ من شيء ليس منفرا في الحقيقة، مما يعني أن الشعر يعتمد على رصد علاقة المماثلة بين الموضوعات لتحقيق مقاصده عن طريق «القياس الشعري».

ويمتاز القياس الشعري عن غيره من الأقيسة في الصناعات الأخرى، باستعماله مقدمات تخييلية كاذبة، أو بتعبير أدق «موهمة الكذب»، لأن المعول في الشعر أن يحقق التأثير المصاحب للتخييل، ومن ثم لا ينبغي النظر إلى الشعر - في رأي حازم - من حيث هو صدق أو كذب، لأن المعتبر في الشعر نجاحه في تحقيق مقاصده، من خلال خصائصه النوعية المائزة له بوصفه تخييلا للموجودات، وليس عرضا منطقيا لحقائق الوجود، أو نقلا حرفيا

لها، وبهذا يتميز الشعر عن العلم والفلسفة اللذين ينطلقان من مقدمات برهانية صادقة تستلزم نتائج صادقة بالضرورة، مما يسمح بتشكيل كليات عقلية مجردة ومطلقة لحقائق الواقع والتجارب الفعلية.

وعلى هذا الأساس اعتبر الشعر غير قادر على تحقيق الإقناع وإيقاع التصديق، لأن الغاية من الصناعة الشعرية هي تحقيق التخييل وليس التصديق، ذلك هو الأساس الذي يقيم عليه الفارابي تمييزه بين جودة التخييل وجودة الإقناع، يقول: «جودة التخييل هي غير جودة الإقناع، والفرق بينهما أن جودة الإقناع يقصد بها أن يفعل السامع الشيء بعد التصديق، وجودة التخييل يقصد بها أن تنهض نفس السامع إلى طلب الشيء المخيل أو الهرب منه والنزاع إليه أو الكراهة له، وإن لم يقع تصديق، كما يعاف الإنسان الشيء الذي إذا رآه يشبه ما سبيله أن يعاف على الحقيقة، وإن تيقن الذي يراه أنه ليس هو ذلك الشيء الذي يعاف»[88]. وقد ترتب عن هذه النظرة أن أصبح الشعر رديفا للكذب، لأنه وإن عد قياسا شأنه في ذلك شأن البرهان ـ يعد برهانا كاذبا لا محالة.

غير أنه على الرغم من قيام التخييل الشعري على مقدمات كاذبة، فإنه يتفوق على التصديق البرهاني في تحقيق التأثير، لأن الصدق وحده ليس كافيا لإحداث التأثير المطلوب، «فقد يصدق بقول ولا ينفعل عنه»، كما يقول ابن سينا: «فإن قيل مرة أخرى وعلى هيئة أخرى، انفعلت النفس طاعة للتخييل لا للتصديق»[89].

ولذلك فأكثر الناس يتأثرون للتخييل ولا يتحركون للتصديق، فإذا حرف القول الصادق عن العادة بإعمال المحاكاة فيه ليفيد تخييلا، تحركت النفس له، واستأنست به، إذ للمحاكاة ـ فيما يقول ابن سينا: «شيء من التعجيب ليس للصدق، لأن الصدق المشهور كالمفروغ منه ولا طراءة له، والصدق المجهول غير ملتفت إليه، والقول الصادق إذا حرف عن العادة وألحق به شيء تستأنس به النفس، فربما أفاد التصديق والتخييل معا، وربما شغل التخييل عن الالتفات إلى التصديق والشعور به»[90].

لا يكتفي حازم، في دفاعه عن الشعر، بمقرراته عن إمكان وقوع الأقاويل الصادقة فيه، بل يذهب أكثر من ذلك، حين يقرر أن الأصل في الأقاويل الشعرية هو الصدق، والشاعر لا يعدل عن الصدق إلى الكذب إلا لضرورة: «وإنما يرجع الشاعر إلى القول الكاذب حيث يعوزه الصادق والمشتهر بالنسبة إلى مقصده في الشعر، فقد يريد تقبيح حسن، وتحسين قبيح، فلا يجد القول الصادق في هذا ولا المشتهر، فيضطر حينئذ إلى استعمال الأقاويل الكاذبة»[91].

إن التداخل بين الخطابات من أعقد القضايا التي واجهت الفكر النقدي، إذ مازالت قضية اختلاط الشعر بالخطابة، وضرورة التمييز بين هذين النوعين من فنون القول،

مطروحة حتى الآن، وتشكل تحديا نقديا جديرا بالفحص والمدارسة. ومن الذين اهتموا بالتمييز بين التواصل الشعري والتواصل الخطابي، هنريش بليث، في مقاله المطول «البلاغة والأسلوبية»، يقول: «الواقع أن النص الشعري يحتوي أيضا على عناصر إقناعية، وعناصر حمالة للأخبار، كما أن النص الإقناعي يحتوي عناصر شعرية وعناصر إخبارية، وإذا وقعت انزلاقات في تراتبية الوظائف النصية، تبعا لتغيير في نمط التلقي، فقد ينتج عن ذلك شعرنة نص أو ضياع شاعريته، وينبغي ترتيب الصور اللسانية حسب الهيمنة الوظيفية، وبذلك ستنتمي حينا إلى تصور أسلوبي شعري، وحينا إلى تصور خطبي، وحينا إلى تصور يومي»(92).

لقد وصم الشعر العربي في بداية القرن العشرين بالخطابية والتقريرية، من طرف دعاة التجديد، وارتفعت بعض الأصوات داعية إلى تمييز الشعري عن الخطابي، وحظي شعر الحكمة بالنصيب الأوفر من الهجوم، حيث عد صياغة تقريرية جامدة، يتصنع حكما منظومة مفروضة على التجربة الشعرية. وقد انفرد حازم برأي متميز، يدل على عمق التفكير وأصالته، عندما قرر أن «الإقناع أصيل في الخطابة، دخيل في الشعر، ولكنه سائغ فيه إذا كانت العبارة عنه بكلام مخيل»(93)، فالأقاويل التي بهذه الصفة ـ في رأي حازم ـ خطابية بما يكون فيها من إقناع، وشعرية لكونها ملتبسة بالمحاكاة والخيالات، ومن هنا كانت الطريقة المحمودة عنده هي المراوحة بين المعاني الشعرية والخطابية «فإن ذلك يحسن لاعتضاد إحداهما بالأخرى»(94)، تلك هي طريقة المتنبي الذي يعجب حازم كثيرا بعبقريته، إذ كان «يحسن وضع البيت الإقناعي من الأبيات المخيلة، لأنه كان يصدر الفصول بالأبيات المخيلة، ثم يختمها ببيت إقناعي يعضد به ما قدم من التخييل، ويجم النفوس لاستقبال الأبيات المخيلة في الفصل التالي، فكان لكلامه أحسن موقع من النفوس بذلك»(95).

وبهذا الإجراء تبقى الحدود واضحة بين ما هو خطابي وما هو شعري، لأن المبدع إذا جعل «عامة الأقاويل الشعرية خطابية، وعامة الأقاويل الخطابية شعرية، كان قد أخرج كلتا الصناعتين من طريقها، وعدل بها عن سواء مذهبها ووجب رد قوله»(96).

لقد عالج حازم قضية التداخل بين الخطابي والشعري، بوعي نقدي عميق، حيث حسم الخلاف نظريا ـ على الأقل ـ حينما أخرج قضية الصدق والكذب من دائرة اهتمام «الشعرية»، التي ينبغي ـ من وجهة نظره ـ أن تركز على أهمية التخييل. وبدل أن يسأل النقاد هل هذا صدق أم كذب؟ كان الأجدر بهم التساؤل عن طبيعة التأثير الذي يحققه التخييل. يقول تودوروف «ليس الأدب كلاما يمكن أو يجب أن يكون خاطئا بخلاف كلام العلوم، إنه الكلام الذي يستعصي على امتحان الصدق، لا هو بالحق ولا بالباطل، ولا معنى لطرح هذا السؤال، فذلك ما يحدد منزلته أساسا من حيث هو «تخييل»(97).

د - الغرض الشعري

لقد اعتمد حازم الغرض الشعري معيارا تداوليا يوجه قراءته للنص الشعري، بالنظر إلى علاقته بمتلقيه. ويدل الغرض على الهدف والقصد، ولذلك كان الغرض الذي يتوجه به الشاعر إلى متلقيه يتضمن بالضرورة قصدا، لأن اختيار الشاعر للغرض متوقف على المقاصد التي يطمح إلى تبليغها، غير أنه ينبغي التمييز في القصد بين نوعين:

أ ـ **قصد داخلي**: حيث لا يتوجه الشاعر إلى تحقيق مقاصد نفعية، أي أن الشعر يكون غرضا في ذاته، فعندما يتوقف الشاعر ليصف راحلته فإن الراحلة في هذه الحالة لا تعدو أن تكون موضوعا جماليا يتفنن الشاعر في إبداعه، من دون السعي إلى تحقيق مكاسب من وراء ذلك. إن القصد هنا قصد فني.

ب ـ **قصد خارجي**: يتحقق حين يتوجه الشاعر إلى متلق مباشر، ففي هذه الحالة يكون الغرض هو المقصد الذي يطمح الشاعر إلى تحقيقه من خلال التوجه إلى متلق محدد بغرض إرضائه أو استمالته أو نيل عطائه.

وقد اتخذ حازم من الغرض معيارا موجها في قراءة النص الشعري، يظهر ذلك جليا في تحليله للقسم الأول من كافورية المتنبي: «أغالب فيك الشوق». وهو أمر لا يمكن فهمه إلا إذا استحضرنا مبدأ «نفعية الخطاب» الذي عالج على أساسه حازم أغراض الشعر وأقسامها، حيث تناول الغرض انطلاقا من تصوره لمفهوم الشعر الذي هو تخييل يتقصد التأثير، وعلى هذا الأساس رفض تقسيمات البلاغيين السابقين لأغراض الشعر، لأنها ـ من وجهة نظره «غير صحيحة»[98]، ومن ثم أخذ على عاتقه تقديم «القسمة الصحيحة» اعتمادا على ما يثيره الشعر من انفعالات نفسية في متلقيه، لأن «مقصد الشعر هو استجلاب المنافع، واستدفاع المضار، ببسط النفوس إلى ما يراد من ذلك، وقبضها عما يراد بما يخيل لها من خير أو شر»[99].

مما يدل على أن معالجة حازم لأغراض الشعر، يتحكم فيها مبدأ «نفعية الخطاب»، لأن اختيار الغرض وصياغته متوقف على مدى القبول الذي يمكن أن يجده لدى المتلقي. واستنادا إلى هذا المبدأ، قدم حازم معالجته التفصيلية لأغراض الشعر وأقسامها، فجعل الأغراض المعبرة عن حالات نفسية عامة في الأعلى، وهي: الارتياح والاكتراث وما يتركب منها، وهي الطرق الشاجية (يسمي حازم هذه الأغراض أجناسا)، وتحتها الأغراض المعبرة عن حالات نفسية فرعية، وهي الاستغراب والاعتبار والرضى والغضب والنزاع والنزوع والخوف والرجاء (يسميها أنواعا)، وتحت هذه الأنواع تأتي الأغراض الفنية المعروفة: المدح والنسيب والرثاء والهجاء.

إن معالجة حازم للأغراض تتسم بنفعية واضحة، فالأغراض في تقسيم حازم ـ كما يلحظ ذلك رشيد يحياوي ـ «لا تشتق من بعضها أو من صيغ لغوية، أو من أخلاق وممارسات ولكن

من حالات نفسية»[100]، فالغرض يرتبط بالانفعالات النفسية التي يريد الشاعر نقلها إلى المتلقي من بسط وقبض، وفرح وشجو.

وانسجاما مع المهمة التي ينيطها حازم بالشعر، فإنه يربط الغرض بالوزن، إذ مادامت المقاصد التي يصدر عنها الشاعر في صياغة الأغراض تتنوع ما بين مقاصد الجد والرصانة والتحقير والصغار، ومقاصد الهزل والشجو والاكتئاب، وكانت الأوزان تتنوع من حيث خصائصها الصوتية والدلالية، فمن الضروري أن يختار الشاعر التراكيب الوزنية التي تلائم الغرض، ليترتب عن ذلك إيقاع جاد رصين أو خفيف مطرب. يقول حازم واصفا الاقتران بين الوزن والغرض: «ولما كانت أغراض الشعر شتى، وكان منها ما يقصد به الجد والرصانة، وما يقصد به الصغار والتحقير، وجب أن تحاكى تلك المقاصد بما يناسبها من الأوزان ويخيلها للنفوس»[101].

إن تشديد حازم على إيحاءات الأوزان وضرورة مناسبتها للأغراض، يساعد على تحقيق التأثير المطلوب، لأنه يتيح إمكان ربط كل غرض بالوزن الأقدر على تخييله للمتلقي، ومن ثم التأثير فيه وتحريكه.

إن اهتمامنا بتداولية النص الشعري هو محاولة لإبراز الأبعاد التداولية لبلاغة حازم، اعتقادا منا أن ذلك سيساعدنا ـ من منظور التواصل البلاغي الذي نتبناه هنا ـ على فهم أحسن للعلاقات التي تربط الشاعر كمرسل، والقارئ كمتلق، والنص الشعري كإرسالية، والمقام التواصلي الذي تتحقق فيه هذه العلاقات. وذلك في محاولة لتجاوز نموذج التواصل اللساني، للانفتاح على الشروط التاريخية والاجتماعية التي يتنزل فيها النص، من أجل إدراك أفضل للنص الشعري كما ينظر إليه حازم من زاوية التواصل البلاغي.

التحليل الحجاجي للشعر: النص الشعري من زاوية الوظيفة

لما كان حازم ينظر إلى النص الشعري من زاوية النجاعة والمنفعة، فقد احتلت الوظيفة مكانة مهمة في بنائه البلاغي، فالمعتمد عنده في تحديد وظيفة النص هو المتلقي، لأن الغاية القصوى التي ينيطها حازم بالنص الشعري هي التأثير في المتلقي تأثيرا تتحقق معه مقاصد صاحب النص، والغايات التي رسمها لخطابه. ومن هنا نظر حازم إلى النص الشعري باعتباره بنيات بلاغية، تتميز بوظيفة استراتيجية ضمن العمل التواصلي، وهي استمالة المتلقي أولا ثم إقناعه بعد ذلك بالمضمون المعرفي والأخلاقي الذي يحمله النص الشعري.

استنادا إلى هذا التصور، عمد حازم إلى دراسة النصوص من جهة بنياتها، ومن جهة وظيفتها، فهو ـ في تحليله لا يتوقف عند الأشكال والمحتويات التي تميز نظاما ما، وإنما يطمح إلى معرفة الوظائف التي يمكن للنص إنجازها باعتباره شكلا ومحتوى متميزين. ولذلك يدرس التنوع الأسلوبي في النصوص الشعرية باعتباره تنوعا مقصودا ووظيفيا،

وهو في ذلك لا يخرج عن مواصفات التحليل البلاغي الذي يعتبر أن «البنيات البلاغية ذات طبيعية وظيفية أساسا، تستهدف نجاعة النص في المقام التواصلي، وبعبارة أخرى فإن المستعمل إنما يلجأ إلى بعض البنيات البلاغية لأغراض استراتيجية، أي لكي يوفر شروط القبول لكلامه عند المخاطب، ولكي يراه تبعا لذلك، وقد أحدث عند الاقتضاء أثرا (معرفة/ أو فعلا)»[102].

ولأن هذه البنيات توجد في جميع مستويات القصيدة: بناء ولغة وصورا، فقد نحت حازم مفهوم التناسب الذي اتخذ منه قانونا بلاغيا كليا يمكن من دراسة مختلف المستويات المكونة للنص الشعري. ويقوم التناسب ـ باعتباره قانونا بلاغيا ـ على مبدأ عام يلح حازم على ضرورة مراعاته، وهو «اعتماد ما يلائم واجتناب ما ينافر»، حيث حفلت عناوين جميع أبواب المنهاج ـ خاصة ذيلها ـ بما يؤكد ضرورة مراعاة ملاءمة النفس وتحاشي منافرتها، مما يعني أن تأكيد حازم على ضرورة مراعاة التناسب بين عناصر النص الشعري نابع من مراعاة أحوال المتلقي، إذ ما يفتأ حازم يلح على ضرورة مراعاة الجو النفسي للمتلقي لضمان حصول التأثير المطلوب، يقول: «وكلما وردت أنواع الشيء مترتبة على نظام متشاكل، وتأليف متناسب، كان ذلك أدعى إلى تعجيب النفس وإيلاعها بالاستماع من الشيء، ووقع منها الموقع الذي ترتاح له»[103].

ومن هنا انشغل حازم ـ في سياق دراسته للإجراءات التي تحقق الإقناع ـ بمراحل بناء النص، أي الطريقة التي تحقق بها منذ كان فكرة في ذهن منجزه، إلى أن تحقق في الواقع في موقف تواصلي ما، حيث تتبع مراحل بناء النص كالآتي:

1 ـ **العثور على الفكرة (الإيجاد).**

2 ـ **اختيار موضوعات محددة وترتيبها في بناء (الترتيب).**

3 ـ **الوجوه الأسلوبية التي تكسو الأفكار (العبارة).**

وجميع هذه العناصر التي تكون بنية النص العامة، هي عبارة عن وسائل منهجية وإجرائية، توظف من أجل تحقيق الإقناع الخطابي. مما يعني أن حازما ينظر في تحليله البلاغي للنصوص، من زاوية المتلقي الذي يجعله تابعا لمقصدية الأثر.

- مستويات التحليل البلاغي

لقد انشغلت البلاغة في سياق دراستها للإجراءات التي تتحقق من خلالها الوظيفة الإقناعية بشروط إنتاج النص، بوصفها مجموعة من الشروط التي تتطلبها مقتضيات المقام التواصلي، والتي يراعيها المنشئ بغية النجاح في تحقيق المقاصد التي يصدر عنها، حيث ركزت البلاغة على ضرورة استثمار الخطيب لمعارف الجمهور ورغباته بوصفها استراتيجية خطابية تمكنه من التأثير في

المتلقي وكسب تأييده، كما اهتمت البلاغة ـ للغاية نفسها ـ بالبنية العامة للنص، أي الطريقة التي يتحقق بها منذ أن كان فكرة في ذهن الخطيب (بنية نظرية مجردة)، إلى أن تحقق في الواقع (بنية نصية منجزة)، في موقف تواصلي يتفاعل فيه الخطيب مع الجمهور، يقول فان ديك: «والحق أنه من أجل هذا التفاعل الإقناعي الاتصالي قد أوليت بنية النص (الخطاب) نفسه عناية خاصة، بل إن الجوانب الأخرى للقضية (العملية) الكلية قد روعيت أيضا، على سبيل المثال مراحل محددة في أثناء العثور على الفكرة (التيمة المناسبة) (Inventio)، واختيار موضوعات محددة في تنظيمها داخل بناء التيمة (Dispositio)، وبناء (أسلوب... إلخ)، المنطوق ذاته (Elocutio)، والطريقة التي يعرض من خلالها (Pronuntiatio)، والاستراتيجيات والأبنية الإدراكية في الذاكرة (Memoria)»[104].

بعبارة أخرى يمكننا القول: إن البلاغة القديمة كانت تقترح خمس خطوات متتابعة زمنيا، تمثل مراحل بناء النص، وهذه الخطوات الخمس ـ وفق ما استخلصها بارت ـ هي:

1 ـ **الإيجاد: إعداد الأفكار.**

2 ـ **الترتيب: ترتيب الأفكار وتوزيعها على مدار الخطبة.**

3 ـ **العبارة: الصياغة اللفظية البليغة (وجوه الزخرفة).**

4 ـ **الإيماء: استخدام الحركات والإشارات (مسرحة القول).**

5 ـ **الذاكرة: الحفظ والاسترجاع.**

وتكتسي المراحل الثلاث الأولى أهمية خاصة لأنها تطبق على مختلف النصوص، أما المرحلتان الأخيرتان فلا تهمان سوى الممارسات الخطابية المعتمدة على الإلقاء الشفوي. ومن هنا رأينا أن نقتصر على بسط القول في المراحل الأولى فقط، التي نعتبرها مهمة بالنسبة إلى المنظور الذي نتبناه هنا، حيث تتخذ هذه المراحل الثلاث أنموذجا للتحليل البلاغي، وتمثل كل مرحلة مستوى من مستويات التحليل للنصوص المكتوبة، أي تلك التي تعتمد التقنية اللغوية وسيلة للتعبير:

1 - الإيجاد:

يعتبر الإيجاد وسيلة مساعدة في الإنتاج النصي، ويعني «فن اكتشاف المواد الحقيقية والمحتملة القادرة على جعل موضوع الخطاب ممكنا»[105]، وبعبارة أخرى جميع المواد الخام (الحجج)، التي يتذرع بها المنشئ لحصول الإقناع. ولا يعني الإيجاد اختراعا للحجج أو إيجادا لها من عدم بقدر ما يعني اكتشاف الحجج، واستخراجا لها من أماكن محددة تسمى «المواضع».

ويمكن اعتبار «الموضع» بمنزلة خزان تحفظ فيه الاستدلالات الخطابية وتنظم، ويقتصر دور المنشئ على مراجعة هذه المواضع من أجل استخراج الحجج المطلوبة، يقول دي مارسيه: «المواضع هي خلايا النحل التي يمكن لأي كان أن يذهب ليستمد منها مادة خطاب، وأدلة لأصناف مختلفة من المواضيع»[106].

إن مواضع الاحتجاج تساعد على إيجاد المضامين لموضوع الاستدلال، وبالتالي تحل الإشكال المقلق الذي يواجه المنشئ: ماذا أقول؟ وهو الإشكال الذي تطرحه البلاغة وتحاول حله.

1 - 1 - المعاني:

سنتناول المعاني هنا باعتبارها موضعا من مواضع البلاغة، أي مادة التأثير التي يتذرع بها الشاعر لحصول الإقناع.

يميز حازم في بداية كتابه بين نوعين من المعاني: معان لا علاقة لها بالشعر ولا الخطابة ويسميها «المعاني الصناعية»، وأخرى تدخل في صميم الصناعة الشعرية، ويسميها «المعاني الطبيعية». يقول حازم محددا مادة الشعر: «فالمتصورات التي في فطرة النفوس ومعتقداتها أن تجد لها فرحا أو ترحا أو شجوا هي التي ينبغي أن نسميها المتصورات الأصيلة، وما لم يوجد ذلك لها في النفوس ولا معتقداتها العادية، فهي المتصورات الدخيلة، وهي المعاني التي إنما يكون وجودها بتعلم وتكسب، كالأغراض التي لا تقع إلا في العلوم والصناعات والمهن، فالمعاني المتعلقة بهذه الطرق الخاصة ببعض الجماهير لا تحسن في المقاصد العامة المألوفة، التي ينحى بها نحو ما يستطيبه الجمهور أو يتأثرون له بالجملة»(107).

يميز حازم في هذا المقبوس بين المعاني التي لها علاقة بالأغراض الإنسانية، وبالتالي تستطيع التأثير فيهم سلبا أو إيجابا، والمعاني التي تكتسب بالتعلم، وهذا النوع من المعاني لا يتأثر له الناس لأنه ليس رصيدا مشتركا بينهم، ولكنه مقتصر على فئة من المتخصصين. إن النوع الأول من المعاني هو المعتمد في الشعر لارتباطه بدفق الحياة، ولكونه يشكل معرفة مشتركة وشائعة بين جميع الناس، عامتهم وخاصتهم، ومن هنا قدرتها على التأثير والتفعيل.

إن مجال الشعر - عند حازم - هو الذات الإنسانية بأفراحها وأتراحها، والناس لا يتأثرون إلا بالمعاني التي تمس حياتهم، وتثير انفعالاتهم، ولذلك كانت الممارسة الفنية - كما يريدها حازم - طبيعية وفطرية، مجال اشتغالها: المعاني الملازمة لدفق الحياة، وكل ما هو عالق بالجوانب الذاتية للمتلقين، أي المعاني الفطرية التي ينفعل لها الناس، عامتهم وخاصتهم، من قبيل العواطف الإنسانية من خوف وشجاعة، وحب وكره، وغيرة وحسد ... إن هذه المعاني التي تمثل الانفعالات الإنسانية العامة التي لا ينفرد بها شخص دون آخر هي المرشحة للاستعمال الشعري، لأنها تستجيب للمهمة الأساس التي ينيطها حازم بالشعر، وهي التأثير في المتلقي.

أما المعاني المنتمية إلى المجالات الصناعية أو المهنية، فإنها لا تصلح للاستخدام الشعري، لأنها - إلى جانب كونها محصورة في فئة ضئيلة من المتخصصين - تمتاز بدلالة أحادية تتنكر لطبيعة الشعر، فالمنظومات التي تصاغ فيها المعارف النحوية أو الطبية أو البيولوجية، هي منظومات ميتة لا أثر للحياة فيها، وكلماتها مصنوعة ومتكلسة لا تصلح موضوعا لأثر شعري، ولذلك «وجب أن تكون أعراق المعاني في الصناعة الشعرية ما اشتدت علقته

بأغراض الإنسان، وكانت دواعي آرائه متوافرة عليه، وكانت نفوس الخاصة والعامة قد اشتركت في الفطرة على الميل إليها، أو النفور عنها، أو من حصول ذلك إليها بالاعتياد، ووجب أن يكون ما لم تتوافر دواعي أغراض الإنسان عليها، وما انفرد بإدراكه المكتسب الخاصة دون الجمهور، غير عريق في الصناعة الشعرية بالنسبة إلى المقاصد المألوفة والمدارك الجمهورية»[108].

1 - 2 - الحجج:

إن البلاغة ـ قبل كل شيء ـ عتاد بنائي وتبليغي يتوسل به المبدع لفرض موضوعه، ولذلك كانت الوجوه البلاغية وحدها لا تكفي للتدليل على صدق الخطاب وإيقاع التصديق، وهو ما يجعل المبدع يستشعر الحاجة إلى الوسائل التي تسوغ الرأي وترجحه، وفي هذا المستوى تلتقي البلاغة بالحجاج، لأن الإقناع والاستمالة يتطلبان عناصر حجاجية مثل الشاهد والاستدلال والحجة، لدعم الرأي وتبريره.

وتختلف الحجج حسب الجهات التي يعتني بها الشاعر، لإيقاع الحيل فيها، من أجل إنهاض النفوس لفعل شيء أو تركه. ويقسم حازم هذه الجهات إلى أربع:

«ما يرجع إلى القول نفسه،
أو ما يرجع إلى القائل،
أو ما يرجع إلى المقول فيه،
أو ما يرجع إلى المقول له»[109].

أ - الحجج المستندة إلى الخطاب نفسه (اللوغوس)

يستند هذا النوع من الحجج إلى «المواضع المشتركة»، وهي عبارة عن أفكار عامة ومجردة، مشتركة بين جميع الموضوعات، ويتميز هذا النوع من الحجج بكونه يخضع كليا لإرادة منجز الخطاب، إذ تتحول مادة الحجاج إلى قوة إقناعية عن طريق عملية منطقية موجهة لغايات إقناعية. ومن هذه المواضع:

أ/ أ ـ موضع الإمكان: ممكن/ غير ممكن:

يستعمل هذا الموضع للبرهنة على أن الشيء قد وقع أو أنه ممكن الوقوع، يقول حازم: «وعنيت بالإمكان: أن يذكر ما يمكن أن يقع منه أو من غيره من أبناء جنسه، وغير ذلك مما يصفه ويذكره»[110].

إن موضع الإمكان يساعد الشاعر على إقامة نوع من التشاكل بين الواقعة الفنية والواقعة الحقيقية التي يحيل عليها، وتسهم هذه المشاكلة في إيهام المتلقي بإمكان حدوث الوقائع الفنية فيتقبلها، وينفعل لها، ويعمل تبعا لتوجيهاتها، لأنه «كلما توافرت دواعي الإمكان كان الوصف أوقع في النفس وأدخل في حيز الصحة»[111]. ومن هنا رفض حازم الأحداث الخرافية/

الأسطورية التي تغلب على أشعار اليونان، لأنها تناقض العقل ولا تشاكل الواقع، وبالتالي لا تساعد على خلق الإيهام بإمكان الحدوث؛ مما يجعلها تقف عائقا أمام حصول التأثير، ولذلك يقرر حازم - متبنيا رأي ابن سينا - أنها «قصص مخترعة لا توافق جميع الطباع»[112]. ويفيد ذلك أن حازما يشترط في مادة الشعر أن تكون ممكنة بحسب الضرورة أو الاحتمال، يقول: «إن الأمر إذا كان ممكنا سكنت إليه النفس، وجاز تمويهه عليها، والمحال تنفر منه النفس ولا تقبله البتة، فكان مناقضا لغرض الشعر، إذ المقصود بالشعر الاحتيال في تحريك النفس لمقتضى الكلام، بإيقاعه منها بمحل القبول بما فيه من حسن المحاكاة والهيئة، بل ومن الصدق والشهرة في كثير من المواضع»[113].

أ/ ب - موضع الأقل/ الأكثر:

وهو موضع التصغير والتكبير مثل «المبالغات التي يمكن أن نتصور لها حقيقة، وأن تصرف إلى جهة الإمكان»[114]. ويمثل حازم لذلك بقول المتنبي:

وأنى اهتدى هذا الرسول بأرضه
وما سكنت مذ سرت فيها القساطل
ومن أي ماء كان يسقي جياده
ولم تصف من مزج الدماء المناهل

لقد شعر حازم بما في هذين البيتين من مبالغة قد تخرجهما إلى الاستحالة، فعلق قائلا: «فهذا مستساغ مقبول من حيث يمكن أن تتصور له حقيقة، وإن لم تكن واقعة، إذ كانت كثرة الجيوش لا حد لها، ومتى قدرت الزيادة في مقدار منها وإن كثر أمكنت»[115].

أ/ ج - التمثيل الخطابي:

التمثيل الخطابي قياس مضمر حذفت منه المقدمتان أو النتيجة، ليكون في مستوى الجمهور، إذ «ليس ترد المقاييس في الأقاويل الشعرية والخطابية المقصود بها البلاغة إلا محذوفة إحدى المقدمتين أو النتيجة»[116]. والغاية منه هي الإقناع وليس البرهنة، لأن مقدماته قائمة على الاحتمالات العرفية وليس على حقائق صادقة، كما هي الحال في القياس البرهاني.

يعتبر أرسطو التمثيل الخطابي (إلى جانب القياس المضمر) المقوم الإقناعي الرئيس، يقول: «كل الخطباء من أجل إنتاج الإقناع، يبرهنون بالأمثلة أو بالقياسات المضمرة وليست هناك وسائل أخرى غير هاتين»[117].

ويأتي التمثيل الخطابي تابعا للكلام الذي يراد الاستدلال على صحته، يقول حازم: «وأكثر ما يستدل في الشعر بالتمثيل الخطابي، وهو الحكم على جزئي موجود في جزئي آخر بما يماثله»[118].

ولتوضيح الطابع الحجاجي للتمثيل الخطابي نورد بيت المتنبي:

فإن تفق الأنام وأنت منهم
فإن المسك بعض دم الغزال

يريد المتنبي الاستدلال على احتمال وجود شخص شريف مثل سيف الدولة وسط كثير من السفلة والمنحطين، فيعمد لإثبات هذه الواقعة إلى ربطها بواقعة أخرى تماثلها، حيث يرى أن وجود شخص متفوق على الطبيعة الإنسانية ينبغي ألا يدهشنا، لأن في الطبيعة أشياء كثيرة تناظر هذا الأمر، ويمثل لذلك بالمسك الذي يعتبر مادة نفيسة، بينما هو في الأصل يرجع إلى مادة خسيسة هي دم الغزال.

يقوم التمثيل الخطابي على رصد علاقات المماثلة بين الوقائع المتناظرة لغايات إقناعية، وهو ما يجعل منه مقوما حجاجيا بالنظر إلى المتعة التي يثيرها، والتي لا يمكن أن تكون موضع طعن، إنه «مماثلة إقناعية» كما يلحظ ذلك رولان بارت، ومن ثم «ينتج إقناعا أكثر لطافة وأكثر استحسانا من قبل العامة، إنه قوة نيرة تدغدغ اللذة الكامنة في كل تشبيه»(119).

أ/د ـ الشاهد التاريخي:

يعتبر الشاهد التاريخي أكثر الحجج استخداما، نظرا إلى قدرته العالية على إثارة التصديق لاعتماده على الحقيقة، والشاعر يستغل التاريخ ليحرك المتلقي ويؤثر فيه عن طريق الكشف عن العلاقات التي تربط الحاضر بالماضي، ومن هنا يلجأ الشاعر إلى التاريخ لتأمله واستخلاص العبرة من أحداثه.

ومن هذه الزاوية لا يتعامل الشاعر مع أحداث التاريخ باعتبارها ماضيا مفصولا عن حاضر متلقيه، ولكنه يعالجها باعتبارها أحداثا متصلة بالحاضر وفاعلة فيه، من خلال حضورها في الذاكرة الجماعية للقراء المعاصرين، وبهذا الفهم يمكن للتاريخ أن يشكل قوة دفع، توجه المتلقي الوجهة الصحيحة، وذلك عن طريق «الإحالة» ـ باصطلاح حازم ـ حيث يشير الشاعر إلى الحوادث التاريخية «إحالة تذكرة، أو إحالة محاكاة أو مفاضلة أو إضراب أو إضافة(120).

ويبدو حازم متأثرا في دعوته إلى استغلال التاريخ ـ بما عرفه من خلال شروح شعرية أرسطو من أن هذا النوع من الشعر موجود بكثرة في أشعارهم التي «يذكرون فيها انتقال أمور الزمان وتصاريفه، وتنقل الدول وما تجري عليه أحوال الناس وتؤول إليه»(121)، كما لحظ أن بعض الشعراء العرب قد عنوا بهذا النوع من الشعر، ويمثل لذلك بابن دراج القسطلي الذي اهتم بالتاريخ وتقلبات الدول. ومن هنا دعا حازم الشعراء إلى تأمل التاريخ واختيار القصص المشهورة المناسبة للأغراض التي يوجهون إليها كلامهم، يقول: «وملاحظات الشعراء الأقاصيص والأخبار المتطرفة في أشعارهم ومناسبتهم/ بين تلك المعاني المتقدمة، والمعاني المقاربة لزمان وجودهم (والكائنة) فيها، التي يبنون عليها

أشعارهم، مما يحسن في صناعة الشعر»(122).

يمكننا التمثيل لفعالية الإحالة التاريخية في الإقناع بقول النابغة الذبياني(123):

أحكم كحكم فتاة الحي إذ نظر
إلى حمام شراع وارد الثمد
يحفه جانبا نيق وتتبعه
مثل الزجاجة لم تكحل من الرمد
قالت: «ألا ليتما هذا الحمام لنا
إلى حمامتنا ونصفه فقد
فحسبوه فألفوه كما حسبت
تسعا وتسعين لم تنقص ولم تزد
فكملت مائة فيها حمامتها
وأسرعت حسبة في ذلك العدد

فهذه الأبيات من قصيدة طالعها «يا دار مية بالعلياء فالسند»، وقد قالها النابغة في مدح الملك النعمان معتذرا إليه عما رماه به الوشاة. ولإقناع الملك ببراءته يدعوه إلى إمعان النظر قبل الحكم، محيلا إياه على قصة زرقاء اليمامة التي استطاعت أن تعد الحمام بفضل تدقيقها النظر.

يشترط حازم في الإحالة التاريخية أن تكون مشهورة، أي لصيقة بالوعي الجماعي وليست مفارقة له، كما يلح على مبدأ المشابهة بين قصص الماضي ووقائع الحاضر حتى يتمكن المتلقي من الربط المؤثر بين الواقعتين.

أ ـ هـ ـ الصور الحكمية:

لقد كان طبيعيا أن يلتفت حازم إلى الحكمة مادام يركز على الأدوات التي تكفل الإقناع، نظرا إلى ما تمتاز به من قدرة على الإيحاء والإقناع، بفضل كثافتها التعبيرية التي تختزل خلاصة تجربة حياتية، ولذلك فهي ترد على سبيل الاستدلال لتحدث عند المتلقي استجابة مقترنة بالتصديق، لأن الشاعر يردف بها كلامه في ضرب من الاستدلال «لترغب فيما يجب أن ترغب فيه، وترهب مما يجب أن ترهبه، وليقرب عندها ما تستبعده، ويبعد لديها ما تستقربه، ولتبين لها أسباب الأمور وجهات الاتفاق»(124).

وينبغي للصور الحكمية أن تقترن بوسائل التخييل حتى ترتفع فعاليتها الحجاجية، فتتمكن من إغراء المتلقي للإقبال على موضوع الخطاب، لأن الاستمالة والإقناع يتطلبان المزاوجة بين المضمون العقلي للحجة وصورها البيانية، حتى يلتبس التبرير العقلي بالعناصر التزيينية، مما يساعد على تمرير رسالة النص.

نمثل لذلك بقول المتنبي ـ الذي يعجب حازم بطريقته في صوغ الأبيات الحكمية:

أفاضل الناس أغراض لذا الزمن
يخلو من الهم أخلاهم من الفطن

فالمتنبي يقرر هنا حقيقة مفادها أن الفاضل من الناس غرض للزمن، يرميه بنوائبه فلايزال حزين البال مهموم الفؤاد، ولا يهنأ بالعيش الرغيد إلا الخالي من الفطنة. وقد وفر الشاعر لهذا المضمون الفكري ألبسة أسلوبية وبلاغية، وطاقات صوتية وإيقاعية مكنته من إحداث التأثير المطلوب.

إن اقتران المضمون الفكري - في الصور الحكمية - بالمحسنات البلاغية يجعله أكثر فاعلية في الإقناع لأن وظيفة الصور الحكمية - في هذه الحالة - لا تقتصر على الإبلاغ والإعلام، ولكنها تتحول إلى عملية أسلوبية تنشط الخطاب، وتؤثر في متلقيه من خلال المزاوجة بين الإمتاع والإقناع.

ب - المظهر العاطفي للقائل (الإيتوس)

يتصل هذا النوع من الحجج بالصفات الشخصية التي يتقمصها المتكلم، أو مظهره العاطفي الذي ينبغي أن يكون موضع قبول من طرف المتلقي، وهذه الصفات مجرد مظاهر لا يشترط فيها الصدق بقدر ما يشترط فيها أن تكون مقنعة خلال بث الخطاب وتلقيه، يقول أرسطو: «ليس من الضروري فقط أن ننظر كيف نجعل الخطبة نفسها برهانية، بل من الضروري أيضا أن يظهر الخطيب أنه على خلق معين»[125].

إن هذه المظاهر التي يتقمصها القائل تمثل في مجملها السلطة الشخصية للمتكلم، وبقدر ما ينجح القائل في الظهور بالمظهر المناسب لخطابه، بقدر ما يكون خطابه مقنعا، ويتحقق ذلك «بإظهار القائل المبالغة في تشكيه/ أو تظلمه وغير ذلك، وإشراب الكآبة والروعة وغير ذلك كلامه، ما يوهم أنه صادق، فيكون ذلك بمنزلة الحال فيمن ادعى أن عدوا وراءه وهو مع ذلك سليب، ممتقع اللون، فإن النفوس تميل إلى تصديقه وتقنعها دعواه»[126].

ج - نوازع المتلقي وميولاته (الباتوس)

ليس الإقناع عملية عقلية خالصة، بل إن استثارة عواطف المتلقي ضرورية بالنسبة إلى المتكلم حتى يتمكن من توجيه المتلقي نحو مقصده عن طريق التحكم في الانفعالات التي تنبغي إثارتها، يقول ميشيل مايير: «إن القدرة على الحجاج الجيد، أي القدرة على الإقناع، تقتضي المعرفة بما يمكن أن يحرك الذات التي نتوجه إليها بالخطاب، أي معرفة ما يحركها»[127]. إن معرفة القائل بنوازع المتلقي التي تمثل نزوعا طبيعيا في الإنسان، يمكنه من تحقيق مقاصده عن طريق إثارة هذه النوازع وتهييجها. لقد أدرك حازم أن المتلقي لن يتأثر بالشعر إلا إذا كان يعالج موضوعات متصلة بحياته، وإلا ضعفت الاستجابة الجمالية وتعطل الأثر، ولذلك قرر أن «ما فطرت نفوس الجمهور على استشعار الفرح منه أو الحزن، أو الشجو، أو حصل لها ذلك بالعادة، هو المعتمد في الأغراض المألوفة في الشعر والمبني عليه طرقها»[128].

يرتبط غرض الشعر عند حازم بالإقناع، ولا سبيل إلى تحقيق الإقناع من دون حجج. ولذلك كان الإقناع مرتبطا ـ من هذه الزاوية ـ بمجموعة من الأبنية الاستدلالية والوسائل الحجاجية التي تمكن من ترجيح الرأي وتسويغه عقليا، ومن ثم التأثير في المتلقي لاستمالته وجعله يتقاسم مع المخاطب اعتقاده الخاص أو إغرائه للقيام بالفعل الذي يريده المتكلم.

2 - الترتيب

يعتبر الترتيب نوعا من البناء المعتمد على الكلمات والأفكار، ويدخل ضمن اهتمام البلاغة بشروط إنتاج الخطاب لغايات إقناعية، إذ الترتيب كما يشير هنريش بليث «فن التنظيم الفعال للمواد (الحجج)، في مجموع الخطاب (نص)»[129].

إن اهتمام حازم بالترتيب نابع من اقتناعه بأن الحجة وحدها لا تكفي، بل تنبغي صياغتها صياغة جيدة لتكون فعالة، ومن هنا عني بالأمور المتعلقة بالترتيب، حيث يضطر الشاعر إلى التدخل لاعتماد ترتيب صناعي عوض الطبيعي، من أجل لفت انتباه المتلقي، الذي يعجب بالنصوص التي تفاجئه بترتيب مصطنع ولكنه جذاب، ويستغل المبدع ذلك في الإقناع، حيث يسمح له بتمرير رسالته المرتبة.

لقد عني حازم بالترتيب لأغراض تداولية وجمالية، فلكي يكون الكلام ناجعا، يشترط حازم ألا يكون هناك تنافر في العناصر المكونة للقصيدة، حتى تحافظ على نوع من التماسك بين مكوناتها الموضوعية والأسلوبية، ويربط حازم هذا النوع من الترتيب بالمتلقي الذي تعود على الكلام المتسلسل المعاني، وكل إخلال بهذا الترتيب من شأنه أن يفاجئ المتلقي. يقول حازم: «فالذي يجب أن يعتمد في الخروج من غرض إلى غرض أن يكون الكلام غير منفصل بعضه عن بعض، وأن يحتال فيما يصل بين حاشيتي الكلام، ويجمع بين طرفي القول حتى يلتقي طرفا المدح والنسيب، ولا يظهر التباين في أجزاء النظام، فإن النفوس والمسامع إذا كانت متدرجة من فن من الكلام إلى فن متشابه، ومنتقلة من معنى إلى معنى مناسب له، ثم انتقل بها من فن إلى فن مباين له، غير جامع بينهما وملائم بين طرفيهما، وجدت الأنفس في طباعها نفورا من ذلك، ونبت عنه»[130].

يرى حازم أن القصيدة تتكون من «فصول» متناسقة ومترابطة، حيث حدد شروطا لكل فصل لا بد من توافرها فيها، مثل «الترتيب والاستقصاء وإيراد المعاني الجزئية... »[131]. ويرجع السبب في تقسيم القصيدة إلى فصول إلى ضرورة الملاءمة بين القصيدة والحالات النفسية للمتلقي، لأن «النفوس تسأم التمادي على حال واحدة وتؤثر الانتقال من حال إلى حال... وتنفر من الشيء الذي لم يتناه في الكثرة إذا أخذ مأخذا واحدا ساذجا، ولم يتحيل فيما يستجد نشاط النفس لقبوله بتنويعه، والافتنان في أنحاء الاعتماد به»[132]، مما يشي بأن حازما يتناول الترتيب لأغراض تداولية وجمالية، إذ يقرر أنه «يجب أن يقدم في الفصول

ما يكون للنفس به عناية، بحسب الغرض المقصود بالكلام ... ويتلوه الأهم فالأهم»[133].

إن ترتيب الفصول عند حازم خاضع لقوانين كلية يراعيها المتمرس بصناعة البلاغة، إذ ينبغي - في ترتيب الفصول - مراعاة المبدأ التداولي المهم: «ما يكون للنفس به عناية»، ثم الغرض الذي يوجه إليه الكلام. ويبدأ الشاعر بالأهم فالأهم، ليتلاءم ترتيب الفصول مع الشؤون النفسية للمتلقي، وبالتالي تنجح القصيدة في تحقيق التأثير المطلوب.

غير أن هذا الترتيب الذي يقدمه حازم مرن يستجيب للتغييرات التي تمليها الاعتبارات التداولية، إذ يمكن للشاعر أن يترك الترتيب الأصلي إذا ما بدت «التفاتة ونسبة بين فصلين تدعو إلى تقديم غير الأهم على الأهم»[134]؛ لكونه يحقق للنفس «استراحة واستجداد نشاط، بانتقالها من بعض الفصول إلى بعض، وترامي الكلام بها إلى أنحاء مختلفة من المقاصد»[135]. ونسوق هنا مثالا لترتيب الفصول من كافورية المتنبي «أغالب فيك الشوق والشوق أغلب» التي اتخذ منها حازم مثالا تطبيقيا يوضح من خلاله نظرته إلى الترتيب الفعال - كما يتصوره:

- **الفصل 1:**

أغالب فيك الشوق والشوق أغلب
وأعجب من ذا الهجر والوصل أعجب
أما تغلط الأيام في بأن أرى
بغيضا تنائي أو حبيبا تقرب

- ضمن الفصل الأول تعجيبا من الهجر الذي لا يعقبه وصل.

- ثم أكد التعجيب في البيت الثاني - وهو تمام الفصل - بذكر بعد الأحباب وقرب الأعداء «وكان ذلك مناسبا لما ذكر من الهجر».

- **الفصل 2:**

ولله سيري ما أقل تئي
عشية شرقي الحدالى وغرب
عشية أحفى الناس بي من جفوته
وأهدى الطريقين الذي أتجنب

- افتتح الفصل الثاني بذكر الرحيل، وهو مناسب للأول، خصوصا بعد أن بين الشاعر حاله وحال من ودعه.

- **الفصل 3:**

وكم لظلام الليل عندك من يد
تخبر أن المانوية تكذب

وقــــاك ردى الأعــــداء تســــري إليــــهم
وزارك فــــيــــه ذو الدلال المحــــجب

ـ افتتح الفصل الثالث بذكر العهود السارة وتعديدها، وهو مناسب لمفتتح الفصل الثاني لأنه تذكر فيه موطن البين، فتلا ذلك بتذكر موطن الوصل في صدر هذا الفصل، ثم تمم هذا الفصل بذكر محاذرة الرقبة.

الفصل 4:

ويوم كليل العــــاشــــقين كــــمنتــــه
أراقب فــــيــــه الشــــمس أيان تغــــرب
وعــــيــــني إلى أذني أغــــر كــــأنه
من الليل باق بين عــــينيــــه كــــوكب

ـ افتتح الفصل بتذكر الحال التي حاذر فيها الرقبة عند رحيله عن سيف الدولة، فشبه ذلك اليوم بيوم العاشقين في الطول.

ـ الفصل 5:

لحى الله ذي الدنيــــا مناخــــا لراكب
فكل بعــــيــــد الهم فــــيــــهــــا مــــعــــذب

ـ افتتح هذا الفصل بذم الدنيا لتقلب أحوالها.

لقد أوضح حازم في تحليله للقسم الأول من هذه القصيدة أن تقسيمها إلى فصول إنما هو استجابة لحاجة نفسية عند المتلقي الذي يميل إلى التنويع، إذ علق بعد انتهائه من التحليل: «فاطرد له الكلام في جميع ذلك أحسن اطراد، وانتقل في جميع ذلك من الشيء إلى ما يناسبه، وإلى ما هو منه بسبب، ويجمعه وإياه غرض، فكان الكلام بذلك مرتبا أحسن ترتيب، ومفصلا أحسن تفصيل، وموضوعا بعضه من بعض أحكم وضع»[136].

إن إشادة حازم بحسن الاطراد في قصيدة المتنبي (يسميه أحيانا الترتيب والتفصيل) يدل على مدى العناية التي يوليها لانسجام القصيدة، وتسلسلها تسلسلا منطقيا، باعتباره عنصرا مهما في الإقناع. يظهر ذلك جليا في نحته مصطلحي «التسويم» و«التحجيل»، وتحديده الشرائط التي ينبغي توافرها في حالتي التسويم والتحجيل (أو المطلع والتخلص والاستطراد، كما سماها القدامى)، فإذا كانت وظيفة التسويم تكمن في الدلالة على غرض الشاعر وتنبئ بمقصده، فإن التحجيل ينهض بوظيفة مغايرة تتمثل في تعزيز معنى الفصل باستدلالات عقلية، وهذا التحديد لترتيب الفصول نابع من تفكير بلاغي مستلهم للتسلسل المنطقي الذي ينبغي أن تخضع له القصيدة لتكون ناجعة ومؤثرة، يتضح ذلك من قول حازم «كثيرا ما يقع ـ بوضع معاني الفصول على هذه الصفة ـ تعجيب للنفس وانقياد إلى مقتضى الكلام، لكون

المعاني الكلية مظنة لوقوع الاقتداء والائتساء بها للسامع أو عدمها، حيث يقصد التأنيس بوجودهما أو التنفير من فقدان ذلك»[137].

- الترتيب النظمي للقصيدة

بما أن الغاية الأساس من الخطاب هي إقناع المتلقي، فإن ترتيب أجزاء القصيدة يخضع بالضرورة لهذه الغاية، وانطلاقا من هذا التصور البلاغي المحتكم إلى غايات عملية، ينظر حازم إلى أقسام القصيدة التي تخضع عنده لشروط التأثير في المتلقي، حيث كل قسم ينبغي أن يوضع في مكانه المناسب حتى يكون أشد فاعلية، لما يوفره للقصيدة من اتصال أجزاء وتلاؤم فصول. ومن هنا كانت القصيدة الشعرية - في تنظير حازم - تتكون من عناصر مترابطة ومتناسقة، لأن البيت المعزول عن سياقه لا قيمة له، شأنه في ذلك شأن الحرف المفصول عن الكلمة.

واستنادا إلى هذا التصور البلاغي العملي لانسجام القصيدة، يشترط حازم أن يكون البيت جيدا في ذاته، وجيدا في موقعه بالنسبة إلى البناء الكلي الذي تنظم فيه القصيدة.

- الإبداع في الاستهلال :

لقد شكل الإبداع في الاستهلال سمة أسلوبية حرص عليها الشعراء، حيث اعتبرت البراعة في الاستهلال دليلا على الحذق بصناعة الشعر، يؤكد ذلك ما قرره حازم من أن «تحسين الاستهلالات والمطالع من أحسن شيء في هذه الصناعة، إذ هي الطليعة الدالة على ما بعدها، المتنزلة من القصيدة منزلة الوجه والغرة»[138].

لقد عني حازم بالاستهلال، بالنظر إلى قوته التأثيرية، وقدرته الفائقة على جذب انتباه المتلقي، فالاستهلالات تشكل «الطليعة الدالة» من القصيدة، ولذلك كانت البراعة فيها «تزيد النفس بحسنها ابتهاجا ونشاطا لتلقي ما بعدها، إن كان بنسبة من ذلك، وربما غطت بحسنها على كثير من التخون الواقع بعدها، إذا لم يتناصر الحسن فيما وليها»[139].

إن الإبداع في الاستهلال - من هذه الزاوية - استجابة للمطلب الإقناعي، أكثر منه مظهرا أسلوبيا أو مقياسا جماليا، إذ الغاية منه إثارة انتباه المتلقي، وتهيئته للإفادة من أجل استمالته، وكسب تأييده لتحقيق غايات عملية تؤول غالبا إلى الممدوح الذي يتوجه إليه الشاعر بخطابه.

- الإبداع في التخلص والاستطراد :

يمكن إدراج عناية حازم بالتخلص والاستطراد، ضمن اهتمامه بالوسائل التي تحقق للقصيدة وحدتها وانسجامها، وهو في ذلك ينظر إلى وحدة القصيدة باعتبارها مطلبا إقناعيا يساعد على تحقيق التأثير المطلوب. يقول: «فالذي يجب أن يعتمد في الخروج من غرض إلى غرض أن يكون/الكلام غير منفصل بعضه من بعض...، وكذلك النفوس والأسماع إذا قرعها المديح بعد النسيب دفعة من غير توطئة؛ لذلك فإنها تستصعبه ولا تستسهله، وتجد نبوة في

انتقالها إليه من غير احتيال وتلطف»(140).

لقد أشاد حازم «بحسن التخلص» الذي هو خروج بتدرج، لأنه يساعد على الربط بين الاستهلال والغرض المركزي، مما يوفر للقصيدة تلاحما بين الأقسام يكون له أكبر الأثر في إقناع المتلقي واستمالته.

- الانتهاء:

عني حازم بنهاية القصيدة، وطالب الشعراء بالحرص على تجويد النهاية، لأنها آخر ما يقرع السمع، وبقدر ما تكون محكمة النسج، بقدر ما تتمكن من إطالة مدة التأثير. وهناك نوع من الانتهاء سماه حازم «التحجيل»، وذلك عندما يذيل الشاعر أواخر فصول القصيدة بأبيات حكمية واستدلالية، وإذا تحقق ذلك «زادت الفصول بذلك بهاء وحسنا، ووقعت من النفوس أحسن موقع»(141)، وعلى الرغم من أن حازما يجعل التحجيل نهاية الفصول لا القصيدة، فإنه يقرر في موضع آخر أن «الاختتام» ينبغي أن يكون مناسبا للغرض، فيكون بمعان سارة في التهاني والمدح، وبمعان مؤسية في التعازي والرثاء»(142).

لقد عني حازم بالترتيب بوصفه تابعا للوظيفة الإقناعية ومقوما من مقوماتها، وعيا منه بأن مادة التأثير لا تكفي وحدها لحصول الإقناع، ولكنها في حاجة إلى الترتيب الجذاب الذي يثير انتباه المتلقي، ويجعلها أكثر فعالية في أداء وظيفتها.

3 - العبارة (Elocutio)

بعد مرحلة البحث عن الحجج وترتيبها في نص أو خطاب، تأتي مرحلة «العبارة» التي تتكفل بنقل الأفكار ـ التي عثر عليها في الإيجاد وتم ترتيبها ـ إلى الصياغة اللغوية أو ما يسميه بعض البلاغيين «الزي اللفظي»، إنها مرحلة التجسيد المادي للأفكار.

تجد البلاغة في الحجاج حقلا خصبا لممارسة تحققاتها بوصفها فعالية قولية وظيفية وأدائية، تتلبس ألبسة لسانية وأسلوبية من أجل التأثير في المتلقي لاستمالته أو تعديل موقفه. ولتحقيق هذه الغاية يلجأ المتكلم إلى استراتيجية بلاغية ممثلة في المؤثرات الأسلوبية والصيغ الاستعارية، التي تضغط على حساسية المتلقي وتدفعه إلى الاقتناع بغرض المتكلم، ومن ثم الاستجابة له، وهو ما يجعل الوجوه البلاغية تتحول من وسائل إمتاع إلى عناصر إقناع. هذا ما تؤكده الباحثة «روس» التي تعتبر أن الصور البلاغية «عملية أسلوبية تنشط الخطاب، ولها وظيفة إقناعية»(143).

وعلى هذا الأساس يمكننا القول إن البلاغة تزاوج بين البعد الاستدلالي والبعد الإمتاعي، أي المزاوجة بين البيان الذي يكفل الإقناع، والبديع الذي يضمن الإمتاع، حيث«الحجاج يبني ويسوغ الرأي الصائب والصادق، أما الأسلوب البلاغي فهو يعرض هذا الحجاج وموضوعه في صور وتقنيات تقتضيها جمالية الإيصال والتلقي»(144).

لقد ركز حازم على فعل النص في متلقيه، انطلاقا من تصوره العام للتواصل البلاغي القائم على التأثير، ومن هنا اهتمامه بالوجوه البلاغية لأنها أكثر فعالية من الحقيقة في تحريك المتلقي، ودفعه إلى الاقتناع بمقاصد المتكلم والالتزام بالقيم التي يضمنها خطابه، إذ الغاية من القول الاستعاري تغيير المقاييس التي يعتمدها المتلقي في تقويم الواقع والسلوك، ويترتب عن ذلك أن يتعرف المتلقي الواقع والقيم كما يراها الشاعر، ومن ثم يقبل على خطابه ويتبع توجيهه.

يمتاز التصور البلاغي لحازم بطابع نفعي واضح، إذ إن لجوء النص الشعري إلى أصناف البيان من محسنات صوتية وإيقاعية واستعارية، لا يتم لأغراض جمالية خالصة، ولكنه يستهدف فعالية التأثير في المتلقي وتعديل سلوكه تبعا لمقاصد الشاعر وحاجاته، مما يشي بأن المكون الجمالي عند حازم يمتاز بالوظيفية والأدائية، ويرجع ذلك إلى المنزع الأخلاقي الذي يصدر عنه حازم في تقويمه للنص الشعري، بحيث أصبحت جمالية القول الشعري أداة استدراج لحصول الإقناع وليس غاية في حد ذاتها. وعلى هذا الأساس تصبح الوجوه البلاغية جزءا من الاستراتيجية التي ينتهجها الشاعر ليجعل خطابه ناجعا ومؤثرا.

يعتمد النص الشعري في تحقيق مقاصد منجزه على الصياغة المؤثرة، ومن هنا ارتباط الإقناع بالوجوه البلاغية والصيغ الأسلوبية المتنوعة، التي يستغلها الشاعر باعتبارها عناصر حجاجية تضغط على حساسية المتلقي وتفرض عليه الاقتناع بالمضمون الفكري أو العاطفي الذي تحمله القصيدة، وهو ما يدفع الشاعر إلى الإبداع في صناعة الشعر، والتأنق في صياغة مكوناته عن طريق التنويع في الصيغ الأسلوبية وخاصة صيغ الأمر وأساليب الإنشاء لإبراز التجاوب بين التلوينات الأسلوبية والحالات النفسية للمبدع، إذ الشاعر المجيد ـ عند حازم ـ هو الذي يستطيع «الترامي بالكلام إلى أنحاء شتى في جهة جهة وتركيب تركيب وصيغة صيغة»(145)، كما أن الإيهام بالواقع يحتاج إلى قدر من المبالغة في إظهار الشكوى أو العتاب، لأن الغلو سمة بلاغية نصية من شأنها أن توهم المتلقي بصدق الخطاب، فتكون حال الشاعر «بمنزلة الحال فيمن ادعى أن عدوا وراءه، وهو مع ذلك سليب، ممتقع اللون، فإن النفوس تميل إلى تصديقه وتقنعها دعواه»(146). ولما كان النص الشعري ـ في تصور حازم ـ قائما على النجاعة والمنفعة، فقد حرص على عدم إغراق النص بالمحسنات البديعية والحيل المجازية، التي من شأنها أن تطمس في النص قدرته على الإبلاغ، ومن هنا إلحاحه على الوضوح، أي شفافية الخطاب التي تمكن النص من أداء وظيفته الإفهامية، وقد بلغ به الحرص على ذلك أن خصص «معلما» بكامله عرض فيه «ما يزيل الغموض والاشتكال في المعاني»(147).

عندما يهدف النص الشعري إلى تحقيق منفعة مباشرة، فإن الوجوه الأسلوبية تتحول إلى عناصر إقناع غايتها إثارة انفعالات المتلقي من أجل القيام بفعل ما أو توجيه سلوكه الوجهة

التي يريدها صاحب النص، مثل الدعاية لحاكم أو نصره عقيدة دينية أو كلامية. فلجوء الشاعر في هذه الحالة إلى الصور المجازية لا ينبع من حاجة داخلية يمليها الوفاء بشرائط الإبداع الفني الخالص، وإنما يأتي لدواع إقناعية وحجاجية هدفها التأثير في المتلقي تأثيرا تتحقق معه مقاصد صاحب النص، والغايات التي رسمها لخطابه.

ويمكننا التمثيل للوجوه البلاغية التي تستخدم لغايات إقناعية «بالتفسير» و«التفريع».

- **التفسير**: من أنواع التفسير التي يرصدها حازم نوع يسميه «تفسير إيضاح» ويحدده بأنه «إرداف معنى فيه إبهام ما بمعنى مماثل له، إلا أنه أوضح منه»(148).

مثل قول المتنبي:

ذكي تظنيه طليعة عينه
يرى قلبه في يومه ما نرى غدا

وهناك نوع آخر يسميه حازم «تفسير تعليل»(149)، مثل قول أبي الحسن مهيار بن مرزويه:

بكيت على الوادي فحرمت ماءه وكيف يحل الماء أكثره دم

إن التفسير مقوم من مقومات الإقناع، لأن الشاعر يحتاج - لإقناع الآخرين بفكرة ما - إلى شرحها وتوضيحها حتى يقربها من عقل متلقيه، ومن ثم يغريه بقبولها وتصديقها.

- **التفريع:**

وهو من الوجوه البلاغية التي يلجأ إليها الشاعر بغرض التأثير والاستمالة، لما له من قدرة على توضيح المعنى والكشف عنه من خلال المماثلة والمشابهة، إذ التفريع - كما يحدده حازم - «أن يصف الشاعر شيئا بوصف، ثم يلتفت إلى شيء آخر يوصف بصفة مماثلة أو مشابهة»(150)، فيكون ذكر الثاني بمثابة فرع للأول، نحو قول ابن المعتز:

وكأن حمرة لونها من خده
وكأن طيب نسيمها من نشره
حتى إذا صب المزاج تبسمت
عن ثغرها فحسبته من ثغره
مازال ينجز لي مواعد عينه
فمه وأحسب ريقه من خمره

تنبع أهمية الوجوه البلاغية عند حازم من طريقتها الخاصة في تقديم المعنى، حيث تتجاوز الإبلاغ إلى التأثير، لما تحدثه في المعنى من ضروب التحسين والتزيين، فتمكنه بذلك من إثارة مشاعر المتلقي والتحكم في انفعالاته وتوجيهها حسب رغبات المتكلم، مما يفيد أن حازما ينظر إلى الجانب الوظيفي لهذه الوجوه باعتبارها مقومات حجاجية تستطيع من خلال التحسين والتقبيح أن تحث على القيام بأمر أو الكف عنه.

إن نظرة حازم إلى الأساليب والحيل المجازية والاستعارية، بوصفها تابعة للوظيفة ومحققة للمقاصد، تواجه إشكالا عويصا، يتمثل في التساؤل حول الوسائل والغايات التي يعتمدها القول الشعري من أجل تحقيق منفعة الخطاب ونجاعته، هل هو المقومات الشكلية أم الدلالية، ذلك أن الكلام ملزم بانتهاج المباشرة والوضوح لتحقيق النجاعة المطلوبة، وهو ما يتعارض مع الشرط الجمالي الذي يتطلبه التواصل الشعري.

من أجل تجاوز هذا الإشكال ينص حازم في كثير من المواضع من «منهاجه» على ضرورة المزاوجة بين خصائص النص الفنية ووظيفته البلاغية، وعيا منه بأن إقصاء البعد الجمالي في النص الشعري، والاقتصار على البعد النفعي المباشر من شأنهما أن ينسف جهوده التي حاول من خلالها إقامة قوانين بلاغية كلية على أساسها يتفاضل الكلام، لأنه يدرك أن استعمال ألفاظ رديئة في الشعر، يقف عائقا أمام الإدراك الجمالي؛ لأنه ينفر المتلقي، ومن ثم يعطل الأثر، «فلذلك كانت الحاجة في هذه الصناعة إلى اختيار اللفظ وإحكام التأليف أكيدة جدا»[151].

إن الصور البلاغية أو الإنزياحات التي يبنى عليها الخطاب الأدبي لا تشكل - من منظور حازم - عرقلة للتواصل الأدبي بين مرسل الخطاب ومتلقيه، وإنما تكشف عن رغبة المرسل في إقامة تواصل سام يتجاوز الخطابات التقريرية إلى مراق فنية شامخة، وعيا منه بأن التواصل الأدبي يتطلب معاناة ومكابدة لتحقيق التأثير، لأن حضور التأثير في الخطاب يدل على مخالفته للتواصل اليومي ويدمغه بسمة «الجمالية»، وهو ما يجعل الخطاب يحيا بحياة متلقيه ويتنامى عبر اكتشاف عناصر التأثير فيه، من خلال سلسلة التلقيات التاريخية التي ستتعاقب عليه.

لقد قصدنا من هذا البحث تحقيق هدف مركزي هو إعادة بناء مفهوم البلاغة عند حازم، من خلال خلفية بلاغية معاصرة مكنتنا من الوقوف على معالم التوجه التداولي الذي طبع تصور حازم لبلاغة النص الشعري، وقد تطلب ذلك إنجاز قراءة تركيبية تضع حازم في قلب اهتمامات الراهن النقدي من دون أن تفصله عن سياقه الثقافي والإنساني، وعيا منا بأن المنجز البلاغي لحازم - على الرغم من طابعه التجديدي الواضح - فإنه يضرب بجذور عميقة في التراث البلاغي العربي، الذي وعاه حازم وتشربه من مصنفات سابقيه، كما أن انفتاحه على البلاغة الأرسطية من خلال جهود الفلاسفة المسلمين، جعله في قلب الاهتمامات النقدية الراهنة، إذ من المعروف أن البلاغة الأرسطية شكلت التراث المهم الذي رجع إليه البلاغيون الجدد من أجل بناء بلاغة جديدة وحديثة.

الهوامش

1 المقدمة، دار القلم ـ بيروت، ط 6 ـ 1986، ص 551.
2 ابن الأثير، المثل السائر، تح: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ـ القاهرة (د.ت)، ج1ص 37.
3 المرجع السابق نفسه، ج 1، ص 35.
4 محمد مفتاح: الدراسات الاستعارية في المغرب (من التنظير إلى التعليم)، مجلة المناظرة، ع 4، 1991، ص 26.
5 الجاحظ: البيان والتبيين، ج 1، ص 69.
6 المرجع السابق نفسه، ج 1، ص 57.
7 المرجع السابق نفسه، ج 1، ص 91.
8 المرجع السابق نفسه، ج 1، ص 64.
9 محمد العمري: البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، البيضاء، 2007، ص 39.
10 الجاحظ: البيان والتبيين، ج 1، ص 14.
11 المرجع السابق نفسه ج 1، ص 16.
12 المرجع السابق نفسه، ج 1، ص 57.
13 المرجع السابق نفسه، ج 1، ص 57.
14 المرجع السابق نفسه، ج 1، ص 56.
15 حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، منشورات الجامعة التونسية، 1981 ص 574.
16 شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، ط 9، (د.ت)، ص 75.
17 ابن المعتز: كتاب البديع، تحقيق: كراتشوفسكي، دار المسيرة، بيروت، ط 3، 1982، ص 58.
18 المرجع السابق نفسه، ص 58.
19 ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح: محيي الدين عبدالحميد، دار الجيل ـ بيروت، ط5 ـ 1981، ج1، ص 265.
20 ابن المعتز: كتاب البديع، ص 58.
21 محمد الولي، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، المركز الثقافي العربي ـ البيضاء، ط 1 ـ 1990، ص 37.
22 أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تح: أحمد أمين، أحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت (د.ت)، ج 2، ص 140.
23 الجاحظ، البيان والتبيين، تح: درويش جويدي، المكتبة العصرية ـ بيروت، 2005، ج1، ص 78.
24 يمكن اعتبار عمل أبي هلال العسكري في «الصناعتين من أولى المحاولات التي سعت إلى إقامة صرح بلاغة عامة تتسع للمنظوم والمنثور، كما يشي بذلك عنوان كتابه الذي جاء بالمثنى (الصناعتين) على حذف المضاف، أي كتاب الصناعتين، وقد صرح المؤلف بالبواعث التي حملته على تأليف هذا الكتاب؛ فأرجعها إلى رغبته في تنظيم المسائل البلاغية التي جاءت تفاريق في مصنفات سابقيه وأشهرها في الموضوع كتاب «البيان والتبيين» للجاحظ. لهذه الأسباب يقول العسكري: «رأيت أن أعمل كتابي هذا مشتملا على جميع ما يحتاج إليه صنعة الكلام نثره ونظمه ويستعمل في محلوله ومعقوده»، الصناعتين، (ص 5)، غير أن هذا الطموح لا يكفي لإدراج هذا العمل ضمن الصياغات الكبرى في « البلاغة العامة»؛ لكونه «أقرب إلى التلفيق منه إلى التأسيس على خلفية ورؤية منسجمة»، محمد العمري، البلاغة العربية، ص 289.

25 انظر شرحه ضمن «فن الشعر» لأرسطو، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، ص 198.
26 المرجع نفسه، ص 149، ويرجح الدارسون أن يكون حازم قد اطلع على شرح مواطنه ابن رشد وتجاهله لأسباب تضاربت حولها الآراء. انظر عمار الطالبي، موقف ابن رشد من الشعر، مجلة الأقلام (العراقية)، ع 11 ـ 1980، ص 75.
27 حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، ط 3 ـ 1986، ص70.
28 المرجع السابق نفسه، ص 68.
29 المرجع السابق نفسه، ص 68 و69.
30 محمد العمري، البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، ط 1، 1999، ص 498.
31 نوال الإبراهيم، طبيعة الشعر عند حازم القرطاجني، فصول، مج 5، ع 2، 1986، ص 83 ـ وانظر تحقيق هذه المسألة النقدية في عباس أرحيلة، الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط 1، 1999، ص 685 ـ 700.
32 حازم، المنهاج، ص 19.
33 جابر عصفور، مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 2، 1982، ص 135.
34 حازم القرطاجني، المنهاج، ص 321.
35 المرجع السابق نفسه، ص 86و87.
36 المرجع السابق نفسه، ص 88.
37 المرجع السابق نفسه، ص 63.
38 المرجع السابق نفسه، ص 144.
39 المرجع السابق نفسه.
40 المرجع السابق نفسه، ص 17.
41 جابر عصفور، مفهوم الشعر، ص 132.
42 حازم، المنهاج، ص 244.
43 جابر عصفور، مفهوم الشعر، ص 133.
44 حازم، المنهاج، ص 231.
45 المرجع السابق نفسه، ص 259.
46 المرجع السابق نفسه، ص 259.
47 المرجع السابق نفسه، ص 321.
48 المرجع السابق نفسه، ص 103.
49 المرجع السابق نفسه، ص 86.
50 المرجع السابق نفسه، ص71.
51 تعريف قدامة، نظرية النظم الجرجانية، المحاكاة الأرسطية، واقع الشعر في عصره.
52 جابر عصفور، مفهوم الشعر، ص 13.
53 حازم، المنهاج، ص 86.
54 المرجع السابق نفسه، ص 89.

55 المرجع السابق نفسه، ص 189.
56 المرجع السابق نفسه، ص 269.
57 المرجع السابق نفسه، ص 20.
58 رومان ياكبسون، قضايا الشعرية، تر: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، ط1، 1988، ص 31.
59 حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص 185.
60 هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية... نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، تر: محمد العمري، أفريقيا الشرق ـ 1999، ص 29.
61 المرجع السابق نفسه، ص 32.
62 المرجع السابق نفسه، ص 24.
63 ابن خلدون، المقدمة، ص 562.
64 المرجع السابق نفسه، ص 551.
65 المرجع السابق نفسه، ص 540.
66 حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص 567.
67 حازم، المنهاج، ص 25.
68 المرجع السابق نفسه، ص 106.
69 المرجع السابق نفسه، ص 153.
70 طه عبدالرحمن، الاستعارة بين حساب المنطق ونظرية الحجاج، مجلة المناظرة، السنة 2، ع 4 ـ مايو ـ 1991، ص 69.
71 حازم، المنهاج، ص 170.
72 المرجع السابق نفسه، ص 82.
73 المرجع السابق نفسه، ص 127.
74 المرجع السابق نفسه.
75 المرجع السابق نفسه، ص 329.
76 المرجع السابق نفسه، ص 88.
77 المرجع السابق نفسه، ص 178.
78 حازم، المنهاج، ص 362.
79 المرجع السابق نفسه، ص 362.
80 المرجع السابق نفسه، ص 361.
81 محمد الولي، ثلاث لحظات في تاريخ الشعرية، أرسطو وحازم وياكبسون، علامات المغربية، ع 13، 2000، ص 83.
82 حازم، المنهاج، ص 361.
83 المرجع السابق نفسه، ص 62و63.
84 الفارابي، رسالة في قوانين الشعراء ضمن فن الشعر لأرسطو نشرة بدوي، ص 151.
85 حازم، المنهاج، ص .679
86 المرجع السابق نفسه، ص 839.
87 ألفت كمال الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، ط 1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1983، ص 144.

88 المرجع السابق نفسه، ص 120.
89 حازم، المنهاج، ص 85.
90 المرجع السابق نفسه، ص 86.
91 المرجع السابق نفسه، ص 72.
92 هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية. ص 102.
93 حازم، المنهاج، ص 67.
94 المرجع السابق نفسه، ص 293.
95 المرجع السابق نفسه، ص 293.
96 المرجع السابق نفسه، ص 362.
97 تزيفتان تودوروف: الشعرية، تر: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال للنسر، البيضاء، ط 2، 1990، ص 35.
98 حازم، المنهاج، ص 337.
99 المرجع السابق نفسه، ص 337.
100 رشيد يحياوي، الشعرية العربية، الأنواع والأغراض أفريقيا الشرق، البيضاء، ص 86.
101 حازم، المنهاج، ص 266.
102 فان ديك: النص، بنياته ووظائفه، مدخل أولي إلى علم النص، تر: محمد العمري ضمن نظرية الأدب، أفريقي ـ ا الشرق، ط2، 2005، ص 65.
103 حازم، المنهاج، ص 245.
104 فان ديك، علم النص... مدخل متداخل الاختصاصات، تر: سعيد بحيري، ط 1، دار القاهرة للكتاب 2001، ص 186.
105 هنريت بليث، البلاغة والأسلوبية، ص 36.
106 رولان بارت، البلاغة القديمة، ص 28.
107 حازم، المنهاج، ص 22.
108 المرجع السابق نفسه، ص 20.
109 المرجع السابق نفسه، ص 346.
110 المرجع السابق نفسه، ص 76.
111 المرجع السابق نفسه، ص 133.
112 المرجع السابق نفسه، ص 78.
113 المرجع السابق نفسه، ص 294.
114 المرجع السابق نفسه، ص 135.
115 المرجع السابق نفسه، ص 135.
116 المرجع السابق نفسه، ص 65.
117 رولان بارت، البلاغة القديمة، ص 104.
118 حازم، المنهاج، ص 67.
119 رولان بارت، البلاغة القديمة، ص 105.

120 حازم، المنهاج، ص 221.
121 المرجع السابق نفسه، ص 68.
122 المرجع السابق نفسه، ص 189.
123 ديوان النابغة الذبياني، شرح وتقديم: عباس عبدالساتر، دار الكتب العلمية، بيروت ط 2 ـ 1986، ص 14.
124 حازم، المنهاج، ص 221.
125 أرسطو، الخطابة، ص 102.
126 حازم، المنهاج، ص 347.
127 نقلا عن محمد الولي، من بلاغة الخطاب إلى بلاغة الحجاج (م. مذكور)، ص 124.
128 حازم، المنهاج، ص 22.
129 هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، ص 44.
130 حازم، المنهاج، ص 318.
131 المرجع السابق نفسه، ص 292.
132 المرجع السابق نفسه، ص 296.
133 المرجع السابق نفسه، ص 289.
134 المرجع السابق نفسه، ص 289.
135 المرجع السابق نفسه، ص 296.
136 المرجع السابق نفسه، ص 299.
137 المرجع السابق نفسه، ص 291.
138 المرجع السابق نفسه، ص 309.
139 المرجع السابق نفسه، ص 309.
140 المرجع السابق نفسه، ص 319.
141 المرجع السابق نفسه، ص 300.
142 المرجع السابق نفسه، ص 306.
143 حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، عالم الفكر، عدد 1، مجلد 30 ـ 2001، ص 110.
144 المرجع السابق نفسه.
145 حازم، المنهاج، ص 248.
146 المرجع السابق نفسه، ص 247.
147 المرجع السابق نفسه، ص 177.
148 المرجع السابق نفسه، ص 57.
149 المرجع السابق نفسه، ص 57.
150 المرجع السابق نفسه، ص 59.
151 المرجع السابق نفسه، ص 367.

المصادر والمراجع

- حازم القارطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، ط 3 - 1986.
- ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح: محيي الدين عبدالحميد، دار الجيل - بيروت، ط5 - 1981.
- ابن خلدون، المقدمة، دار القلم - بيروت، ط 6 - 1986.
- ابن المعتز: كتاب البديع، تحقيق: كراتشوفسكي، دار المسيرة، بيروت، ط 3، 1982.
- ابن الأثير، المثل السائر، تح: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر - القاهرة (د.ت).
- محمد مفتاح: الدراسات الاستعارية في المغرب (من التنظير إلى التعليم) مجلة المناظرة، ع 4، 1991.
- محمد العمري: البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول أفريقيا الشرق، البيضاء 2007.
- محمد العمري، البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، ط 1 - 1999.
- حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب... أسسه وتطوره إلى القرن السادس، منشورات الجامعة التونسية، 1981.
- شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، ط (9 د.ت).
- محمد الولي، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، المركز الثقافي العربي - البيضاء، ط 1 - 1990.
- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تح: أحمد أمين، أحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت (د.ت).
- الجاحظ، البيان والتبيين، تح: درويش جويدي، المكتبة العصرية - بيروت، 2005.
- عمار الطالبي، موقف ابن رشد من الشعر، مجلة الأقلام (العراقية) ع 11 - 1980.
- نوال الإبراهيم، طبيعة الشعر عند حازم القرطاجني، فصول مج 5 - ع 2 - 1986.
- عباس ارحيلة، الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، ط 1 - 1999.
- جابر عصفور، مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 2 - 1982.
- رومان ياكبسون، قضايا الشعرية، تر: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، ط1 - 1988.
- هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، تر: محمد العمري، أفريقيا الشرق - 1999.
- طه عبدالرحمن، الاستعارة بين حساب المنطق ونظرية الحجاج، مجلة المناظرة، السنة 2 - ع 4 - مايو - 1991.
- محمد الولي، ثلاث لحظات في تاريخ الشعرية، أرسطو وحازم وياكبسون، علامات المغربية. ع 13 - 2000.
- ألفت كمال الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، ط 1، دار التنوير للطباعة والنشر.
- تزيفتان تودوروف: الشعرية. تر: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال للنسر - البيضاء، ط 2 - 1990.
- فان ديك: النص، بنياته ووظائفه، مدخل أولي إلى علم النص، تر: محمد العمري، ضمن نظرية الأدب، أفريقيا - ا الشرق، ط2 - 2005.
- فان ديك، علم النص... مدخل متداخل الاختصاصات، تر: سعيد بحيري، ط 1 - دار القاهرة للكتاب، 2001.
- ديوان النابغة الذبياني، شرح وتقديم: عباس عبدالساتر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2 - 1986.
- حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، عالم الفكر، عدد 1، مجلد 30 - 2001.

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 40 يوليو - سبتمبر 2011

استراتيجيات الانفلات من جهاز المناعة لدى بعض المسببات المرضية

أو كيف تحتال الجراثيم على جهاز المناعة وتهرب منه؟

أ. محمد الفتى (*)

مقدمة

يعيش الإنسان في صراع مستمر مع حشود هائلة من الطفيليات والبكتيريا والفيروسات، تلف حياته وتحيط به من كل جانب، وتحاول اختراق مختلف خطوط جهاز مناعته بصورة دائمة.

والحقيقة أن هذا الأخير يعتبر جهازا دفاعيا فريدا ومعقدا، ونسقا متكاملا من العمليات الحيوية المتعاقبة التي يتمم بعضها البعض، ونظاما ديناميا متطورا، على درجة متناهية من الدقة في التخصص والتكامل الوظيفي والذاكرة المناعية؛ فهو يتشكل من حواجز طبيعية فيزيائية، وأخرى كيميائية، ويتوافر على منظومة من الوسائط والخلايا الثابتة والمتحركة (للانتشار السريع)، والبنيات المتخصصة وغير المتخصصة، الموجهة إلى أنواع مختلفة من الجراثيم، ويتميز بأشد الآليات تعقيدا وتنسيقا وإحكاما، للتعرف على مختلف الممرضات والتخلص منها، مميزا خلال كل ذلك بينها وبين خلايا الجسم السليمة وأنسجته الحيوية.

وعندما ينجح كائن ممرض في التسرب إلى داخل الجسم، ويسبب عدوى معينة، فإنه في الواقع يعلن حربا، ويدخل في معركة خفية تدور رحاها داخل أبداننا، ونحن لا نراها، بل لا ندري عنها شيئا. ويرد الجسم العائل بتجنيد العديد من الوسائط المناعية، واستنفار خطوط دفاعية مختلفة، وتعبئة عدد من الآليات الحاذقة في تناغم وانسجام بديعين، وفق «سيمفونية

(*) باحث من المملكة المغربية -المغرب.

عسكرية متكاملة» بالغة التعقيد؛ مما يقلص من وتيرة نمو العامل الممرض ويهدد بقاءه، وينتهي الأمر في الغالب الأعم إلى حصر العامل المؤذي والإجهاز عليه. غير أن وجود العديد من الأمراض المعدية والمزمنة، وبزوغ أخرى منبثقة (Les maladies émergentes)[1]، يثبت أن الأمر لا ينتهي دائما كذلك!

ومع توالي اكتشاف اللقاحات والمضادات الحيوية، اعتقد كثيرون أن الأوبئة لم تعد تشكل تهديدا؛ فقد صرح William H. Stewart[2]، وهو أحد كبار أطباء الولايات المتحدة الأمريكية في أواخر القرن العشرين «بأنه حان الوقت لطي ملف الأمراض المعدية»، معلنا بذلك أن الإنسان قد حسم صراعه مع المسببات المرضية إلى الأبد! لكن يتضح الآن، أن ذلك بعيد كل البعد عن الحقيقة، ويتسم بشيء من التسرع، وكثير من الاستخفاف بالقدرات التطورية لهذه الممرضات، خصوصا مع تزايد صمودها، وشراسة مقاومتها، وقوة مراوغتها، وبراعة طرق تدخلها، فلم يعد في الإمكان التغلب عليها بسهولة، حتى أن كثيرا من الأدوية والأمصال والمضادات الحيوية لم يعد يجدي نفعا ضد العديد منها، ما جعل أحد الباحثين الطبيين يرد عليه بسخرية قائلا: «لقد كسبت الحرب ولكن من قبل العدو»[3].

إن الجراثيم تتطور بوتيرة أكبر بكثير مما هي عليه عند الإنسان. ولعل ذلك يعود في الأساس إلى ما تتميز به من سرعة خارقة على التكاثر، وطاقة هائلة على التضاعف، وما تتمتع به من قدرة مذهلة على الطفر والانتقاء الطبيعي[4]. إن قصر عمر أجيالها هو مفتاح سر قدرتها التكيفية العالية.

نعم تبدو الجراثيم، للوهلة الأولى، كأنها كائنات ضعيفة جدا، مقارنة مع حجم الإنسان، وما يمتلكه من منظومات دفاعية متخصصة. غير أنها تقاوم دفاعات العائل، وتراوغه، وتهرب منه، بل تعمل كل ما يتسنى لها عمله للتحايل عليه، والانفلات منه، وخداعه، وذلك عبر آليات مختلفة، وعمليات بارعة، واستراتيجيات ذكية، وتقنيات حاذقة:

- فبعضها تنسل سريعا إلى داخل خلايا العائل، بحيث تتكاثر، وتتجنب وسائل الدفاع خارج الخلايا، وبذلك تتمكن من الانزواء والتواري عن الأضداد، كبكتيريا مرض السل، وبعض طفيليات الملاريا والمقوسات.
- وبعضها يحاول الهروب والاختباء في الأمعاء، واتخاذ شكل خلاياها على سبيل التخفي والتمويه، وتغليف نفسها بمواد مشتقة من جزيئات أخذت من سطح الخلايا المعوية، كالبكتيريا المعوية مثالا.
- كما أن منها ما تنتهج تكتيك حرب العصابات، فتتسلل إلى الدم من دون إحداث اعتلال ملحوظ، وتكمن لمدة طويلة مع الاستمرار في التغير والطفر المتواتر، قصد اتخاذ أشكال مختلفة حتى لا يتعرف عليها جهاز المناعة، ويتصدى لها، كجرثومة الحمى الراجعة.

● ومنها ما يلتمس النجاة عبر «الدفاع عن طريق الدروع»، وذلك بالتمترس بأغلفة خارجية صلبة، أو محفظات (Capsules) تستعملها دروعا للحماية، وتتشكل من مواد عديد السكريد (Polysaccharidiques).

● ومنها ما تعتمد «الحرب الكيميائية»، عبر إفراز ونفث سموم خاصة لقتال عناصر الجهاز المناعي، وشل حركتها[5].

● ومنها ما تسلك سبيل التشابه الوقائي: وهو ضرب من التنكر والتخفي والخداع؛ بأن تغطي نفسها بغطاء خارجي يماثل التركيب الكيميائي لخلايا المضيف، التي لا يعتبرها جهاز المناعة غريبة، فلا يهاجمها، ولا يفرز ضدها أي أضداد.

● ومنها ما تتحين دخول خلايا الجهاز المناعي، لتبدأ الفتك بها، واستحثاث انتحارها الذاتي، عبر تحفيز الموت الخلوي المبرمج، كجرثومة الجمرة الخبيثة (Anthrax)[6].

● ومنها ما تستطيع مقاومة الأوساط الحمضية، بإفراز غطاء من مواد كيميائية قادرة على معادلة مفعول الحمض المميت وكبحه، كجرثومة المعدة: الملوية البوابية (Helicobacter pylori)[7].

● ومنها ما تستخدم تقنية «الخنجر المسموم»، عبر غرز «محقنات متخصصة» (Injectosomes)[8] في الخلايا المناعية، وإيصال حمولته البروتينية الممرضة إليها، كبكتيريا الشغيلا (Shigella) المسببة للزحار (la dysenterie bacillaire).

● ومنها ما تنتهج استراتيجية «حصان طروادة» لإيصال وحداتها المهاجمة سرا إلى الأنسجة الهدف، عبر «مركبات بيولوجية» تستطيع توجيهها، وإخفاءها عن المراقبة المناعية، كحالة طفيلي الملاريا: المتصورة المنجلية (Plasmodium falsciparum)، وبعض الفيروسات[9].

تتطور المسببات المرضية من بكتيريا وفيروسات وطفيليات، وتتحول بسرعة مذهلة على مستوى بنياتها[10]، وآليات هروبها، ومقاومتها، وسلوكاتها عموما. وإن من شأن فهم الباحثين لطرق تحايلها، وانفلاتها من الاستجابة المناعية، ومن شأن الدراسة العميقة للكيفية التي تعمل وفقها هذه العوامل الممرضة، أو التكتيكات التي تنتهجها في سبيل بقائها، أن تقدم للبحث العلمي عموما، والطب والصيدلة تحديدا، آفاقا رحبة في مجال التدبير العلاجي، ووضع الخطط العلاجية اللازمة للقضاء على العدوى، وطرق التحكم والوقاية المناسبة منها، وأن يفتح السبيل أمام إيجاد وسائل مكافحة أقوى وأحسن، واستراتيجيات أفضل لتصميم أدوية جديدة، وإعادة تقييم أخرى قديمة.

من هنا، تبرز الحاجة إلى استخدام المعلومات الحديثة المستقاة من هذه الممرضات. فمن تعرف بنياتها، وجزيئاتها، وبروتيناتها الكابحة والمحرضة، وعزلها وتعيين هويتها، ومن خلال تحديد المورثات الأساسية المسؤولة عن إمراضيتها[11]، وفوعتها(Virulence)، بل تحديد تسلسل العناصر الكيميائية المشكلة لهذه المورثات، يمكن استشراف طرق تطور

سلالتها، وسلوكاتها؛ مما يساعد على تبيان مستويات التدخل عبر اللقاحات الأنجع[12]، والأمصال الأنسب، والمضادات الحيوية الأكفأ، لاستهداف خصائصها، وتقويض خططها، والسيطرة عليها.

لهذه الأسباب، وتلك، تتبدى أهمية موضوع هذه الدراسة التي تتناول بالتشريح بعض مشاهد أو مظاهر الصراع من أجل البقاء، بين كل من المسببات المرضية والإنسان، محاولة استجلاء بعض الاستراتيجيات التي تصطنعها هذه الممرضات، وتنتهجها للتملص من مناعة الجسم. وذلك من خلال مقاربة الأسئلة التالية:

- ما هي آليات الدفاع التي تقاوم بها هذه المسببات المرضية من أجل البقاء؟ وما وسائل التمويه والخداع التي تلجأ إليها كي تردع بنجاح هجوم جهاز المناعة؟
- وكيف كانت هذه الممرضات، على الرغم من صغر حجمها - بهذا الدهاء وتلك القوة؟ وكيف تعجز دفاعات الجهاز المناعي - أحيانا - عن القضاء عليها؟

1 - كبح نشاط الليزوزيم (Lysozyme)

1 - 1 - الليزوزيم

تتسرب معظم الجراثيم الممرضة عبر الفتحات الطبيعية للجسم، كالفم والأذن والأنف والمسالك التناسلية والبولية...، غير أن هذه البنيات تتوافر على حواجز كيميائية وإحيائية؛ فالدموع واللعاب والمخاط الأنفي وأمصال الفقاريات، عموما، تحتوي على كميات مهمة من إنزيمات (Enzymes) بروتينية محللة وقوية وقاتلة للبكتيريا، تسمى ليزوزيم (Lysozyme) وتعمل هذه الأخيرة على التحطيم النوعي (تحلل) لمركبات البيبتيدوكليكانات (Peptidoglycanes)، وهي جزيئات معقدة تدخل في التركيب الكيميائي للجدار الخلوي للبكتيريا الموجبة لصبغة كرام (+Gram).

1 - 2 - كيف تكبح المسببات المرضية نشاط الليزوزيم؟

تمتلك بعض الجراثيم الممرضة طرقا مختلفة لوقاية نفسها من الليزوزيم، والتهرب من وسائل الجسم الدفاعية. فقد كشف فريق البحث العلمي، بإشراف Chantel Abergel[13] بمختبر الإعلام الجينومي والبنيوي، عن الكيفية التي تعطل بها العديد من البكتيريا مفعول الليزوزيم. وأوضح هؤلاء أن آلية عمل هذه البكتيريا تتمثل في إفرازها لبروتين كابح لليزوزيم الفقاريات (IVY) (Inibitor of vertebrate lysozyme)، ويتميز هذا الأخير ببنية جزيئية ثلاثية الأبعاد تكشف عن نمط معين من التغضن والالتفاف، كما تبرز هذه البنية حلقات صغيرة من الأحماض الأمينة القابلة للارتباط النوعي بالموقع النشيط لليزوزيم؛ مما يمكن من تثبيط نشاطه الوظيفي.

2 - الالتفاف على حموضة المعدة

تؤدي الحموضة الشديدة بالمعدة إلى قتل البكتيريا وأغلب الفيروسات[14]، وتعتبر الملوية البوابية (Helicobacter pylori)، البكتيريا الوحيدة التي استطاعت البقاء بكل أمان في الوسط الحمضي لمعدة الإنسان لعدة عقود، على الرغم من الاستجابة المناعية للمضيف. فكيف تستطيع هذه الممرضات الصمود أمام حموضة سوائل المعدة المتزايدة؟

تعيش الملوية البوابية (Helicobacter Pylori) في الطبقات الداخلية لجدار المعدة التي لا تستطيع الأضداد اختراقها. وقد اهتدت هذه البكتيريا إلى استخدام الالتهاب وسيلة لتفادي الحموضة الشديدة بالمعدة، مطورة قدرة فائقة على تنظيم حموضة بيئتها وفق ما يلائمها؛ فعندما ترتفع حموضة المعدة لدرجة لا تناسبها، تفرز هذه البكتيريا بروتينا يطلق عليه CagA (Cytotoxic associated protein)[15]، وتحقنه في الخلايا الظهارية لبطانة المعدة بواسطة جهاز إفراز من النمط IV (TFSS) (الشكل 1). ويؤدي البروتين CagA إلى انطلاق استجابة التهابية لدى العائل تمكن من تخفيض حموضة المعدة عبر تأثيره على الخلايا المفرزة للحمض ببطانة المعدة. ولبكتيريا الملوية البوابية أيضا، بروتين غشائي يسمى HP-MP1، محفز للالتهاب، ويحرض أساسا على إفراز عامل النخر الورمي النوع ألفا TNFa (tumor necrosis factor) والأنترلوكينات IL-1, IL-8 والبيبتيد ألفا المثبط للتفتل MIP1a (mitogen inhibitor peptide a)[16].

كما وجد أن هذه البكتيريا تلجأ إلى إفراز كميات كبيرة من إنزيم اليورياز (Urease) الذي يقوم بتحليل وتكسير مادة اليوريا (urea) إلى الأمونيا (ammonia) وثنائي أكسيد الكربون (co_2)، وبالتالي معادلة وإلغاء مفعول حموضة المعدة، فلا تتأثر بها[17]. وقد يسبب إنزيم اليورياز (Urease) في حدوث تهتكات في الغشاء المخاطي المبطن للسطح الداخلي للمعدة؛ مما يفضي إلى حدوث قرحة.

بالإضافة إلى ذلك، فإن هذه البكتيريا تحرر بروتينا آخر يسمى البروتين VacA (Vacuolating toxin)، ترمز له المورثة VacA[18]، ويعمل على شل حركة الخلايا المناعية المقاومة للعدوى، وكبح أي استجابة مناعية متطورة بالمعدة؛ مما يضعف المناعة ضدها.

3 - مقاومة البلعمة (Phagocytose)

لقد طورت المسببات المرضية، عبر صراعها الدائم مع الأنواع الحية الأخرى، العديد من الاستراتيجيات لمقاومة البلعمة والالتفاف عليها، مطورة قدرات اختراق الدفاعات الخلوية المناعية. وسنستعرض فيما يلي بعضا من هذه الطرق التي تلجأ إليها الممرضات لمجابهة القوة التدميرية للبلعميات.

3 - 1 - ظاهرة البلعمة

تعتبر البلعمة استجابة مناعية بدئية سريعة، ووسيلة دفاع طبيعية فورية، وغير نوعية موجهة ضد جميع أنواع المسببات المرضية، تقوم بها خلايا متخصصة ذات فعالية سريعة، تسمى البلعميات، وتعمل هذه الأخيرة كدوريات حراسة دائمة البحث عن مؤشرات حصول عداوى بأنسجة الجسم المختلفة. وتحدث البلعمة كرد فعل لجهاز المناعة، إثر تسرب عنصر غريب إلى الوسط الداخلي للجسم، حيث يلاحظ انجذاب كيميائي للخلايا البلعمية من الأوعية الدموية القريبة نحو موقع التسرب، أو بؤرة الالتهاب تحت تأثير جزيئات أهمها: البروستغلاندين (Prostaglandines) وأحد بروتينات عامل المتممة C5a.

وتمر البلعمة [19]عبر عدة مراحل (الشكل 2)، وهي:

- **التثبيت أو الالتصاق**: تتعرف الخلايا البلعمية على العناصر الغريبة ثم تلتصق وتثبت عليها بواسطة مستقبلات غير نوعية توجد على سطح أغشيتها، ويحدث هذا التثبيت بصورة فاعلة عندما تحاط هذه العناصر بـ C3b لعامل المتممة.
- **الابتلاع**: تنغمد البلعميات حول العنصر الغريب وتحيط به كليا بواسطة أرجلها الكاذبة ثم تلتهمه. ويتم الحصول على فجوة بلعمية (يبلوع) سرعان ما تلتحم بها الليزوزومات أو الجسيمات الحالة (Lysosomes)، لتفرغ فيها محتواها الإنزيمي الحال أو الهاضم (المتضمن لبروتيازات، جذور أكسيجينية...).
- **الهضم أو التحطيم**: ينتهي بتحليل وتفكيك الجسم الغريب المبتلع إلى جزيئات صغيرة، تختزن داخل الخلية، أو تلفظ خارجها.

3 - 2 - طرق الالتفاف على البلعمة

تستطيع العديد من الجراثيم تأخير تماس الخلايا البلعمية بها. غير أن هذا الارتباط لا يلبث أن يتحقق في النهاية عند غالبيتها؛ لذلك عمدت هذه الممرضات إلى تطوير العديد من الطرق الحاذقة والأساليب الخادعة، في مواجهة عملية البلعمة والالتفاف عليها (الشكل 3)، نذكر منها:

3 - 2 - 1 التحصن بالمحفظة (Capsule) والهروب من البلعمة

تكون البكتيريا عادة محاطة بمحفظة تمنحها القدرة الإمراضية أو الفوعة (Virulence)، ولقد برز ذلك واضحا من خلال أبحاث Griffith (1928) التاريخية؛ حيث تبين أن المكورات الرئوية (Pneumocoque) المتوافرة على محفظة تسبب التهابا رئويا حادا عند الإنسان وبعض الثدييات الأخرى، عكس الطافرة منها (Mutante)، التي لا تتوافر على هذه المحفظة.

والمحفظة عبارة عن طبقة هلامية تكون غلافا حول البكتيريا، وتتشكل أساسا من مادة كربوهدراتية[20]. وتعتبر بنية أساسية في مقاومة عملية الطهاية (Opsonisation)، والتحضير

للبلعمة (الشكل 4). ويرجع ذلك إلى طبيعتها اللامائية؛ وهذا ما يفسر بقاء الجراثيم المتوافرة عليها كالمكورات الرئوية في الدم لمدد طويلة، قبل أن يتمكن الجهاز المناعي في الجسم من تفكيكها ثم القضاء عليها، إلا إذا كانت هناك أضداد نوعية متخصصة سابقة الوجود، وموجهة ضدها.

لقد طورت بعض البكتيريا، كالعنقوديات (Staphylocoques) والعقديات (Strepto-coques)، آلية لتثبيط عملية الطهاية، على الرغم من وجود أضداد، حيث تفرز مكونات سطحية تسمى البروتينات A. وتمنع هذه الأخيرة حدوث عملية الطهاية، بسبب احتلالها مواقع ارتباط الجزء Fc من الأضداد (IgG)؛ وبذلك يستحيل على هذه الأخيرة الارتباط بالمستقبلات FC للبلعميات.

3-2-2 - كبح الجذب الكيميائي وتثبيط تجنيد البلعميات

تحول بعض المسببات المرضية دون تنشيط عامل المتممة؛ مما يؤدي إلى عدم تحرير عوامل الجذب الكيميائي (chimiotaxines)، وبالتالي عدم انجذاب متعددات النوى (polynuclear) إلى مكان الالتهاب. أما البعض الآخر من الممرضات فتكبح مباشرة حركية العدلات (Neutrophiles)، كما تثبط تأثير عوامل الجذب الكيميائي الضرورية لكل استجابة بلعمية فعالة. وكما هي الحال عند بكتيريا الإشريكية القولونية (E. Coli) التي تمنع هجرة البلعميات نحو بؤرة الالتهاب بإفرازها ذيفانا يؤثر بشكل مباشر في انجذاب العدلات؛ فقد وجد أن بكتيريا البورتديلا الشاهوقية (Bortedella Pertussis)، وهي العامل المسؤول عن مرض السعال الديكي (Coqueluche)، تحرر ذيفانا يرفع من نسبة أحادي فوسفات الأدينوزين الحلقي (AMP cyclique) لدى العدلات، مما يؤدي إلى شل حركتها[21].

3-2-3 - تحفيز تحلل البلعميات وموتها

الهجوم خير وسيلة للدفاع؛ شعار ترفعه بعض الكائنات الممرضة لشل حركة البلعميات والعدلات وتحفيز موتها. فبكتيريا المكورة العنقودية الذهبية (aureus Staphylococcus) تهاجم البلعميات بإفرازات سمية تسمى Leucocidine[22]. وهي جزيئات محللة قادرة على تثبيط نشاط الخلايا البلعمية، وتحطيمها نتيجة رفع درجة نفوذية غشائها. أما بكتيريا السالمونيلا التيفية (Salmonella enterica Thyphymurium) والشغيلا الفلكسنرية (Shigella flexneri) فتفرزان ـ على التوالي ـ العاملين SipB وIpaB اللذين يرتبطان بإنزيم الكاسباز1 داخل الخلايا البلعمية؛ مما يحفز تفاعلات موتها الخلوي المبرمج (الأبوبتوز)[23].

3-2-4 - البقاء داخل البلعميات

تتوافر بعض الكائنات المجهرية على العديد من الوسائل للبقاء والتكاثر داخل خلايا العائل. فهي تستطيع الدخول إلى السيتوبلازم، أو كبح التحام الليزوزوم (أو الجسيم الحال) بالفجوات

البلعمية، أو مقاومة آليات الهدم المؤكسد (destruction oxydatifs) من طرف بعض الخلايا المناعية، وعموما يمكن الإشارة إلى طرق البقاء التالية:

3-2-4-1 - الهروب من الفجوة البلعمية (البيلوع)

تتمكن بعض البكتيريا - على الرغم من ابتلاعها - من البقاء والتكاثر داخل البلعميات (الشكل 5). ولتجنب تحللها وتحطيمها داخل الفجوة البلعمية، تهرب منها إلى السيتوبلازم؛ ولتحقيق ذلك تعمد بكتيريا الايسترية المستوحدة (monocytogenes Listeria) إلى إفراز مواد سمية (الجدول 1)، تقوم بتحلل وهدم غشاء الفجوة[24]؛ مما يمكن البكتيريا من اختراق غشاء الفجوة البلعمية نحو السيتوبلازم، ويجعلها في مأمن من مراقبة استجابة المضيف المناعية.

الجدول (1): ذيفانات بكتيرية محللة لغشاء الفجوة البلعمية (البيلوع)

بكتيريا	السموم أو الذيفانات المفرزة
الايسترية المستوحدة (Listeria.monocytogenes)	ليستريوليزين O (Listériolysine O) Phosphatidylinositol phospholipase
الشغيلا الزحارية (Shigella dysenteriae)	هيموليزين (Hémolysine) بروتين I pa B (Proteine I pa B)
الريكتسيات (Richettsia)	فوسفوليباز إنزيم (Phospholipase)

كما تستطيع هذه البكتيريا داخل خلوية العمل على بلمرة الأكتين (Actine)، والدفع داخل السيتوبلازم؛ مما يطلق العنان لانبعاث انغمادات خلوية (جسور بين الخلايا) تمكنها من الوصول إلى الخلايا المجاورة غير المصابة بالعدوى، من دون المرور عبر الوسط خارج الخلية (Extracellulaire)؛ وبذلك تساهم الخلية البلعمية نفسها في نقل البكتيريا الممرضة وانتشارها إلى الأنسجة السليمة، وإلى أماكن الجسم المختلفة (الشكل 6).

3-2-4-2 - مقاومة إنزيمات الليزوزوم الهاضمة

تستطيع بعض الممرضات المقاومة داخل الفجوات البلعمية، ولو بعد التحام الليزوزومات بها. فبكتيريا الكوكسيلا (Coxiella)، مثلا، تتمكن خلال تطفلها على البلعميات من الصمود في الأوساط الحمضية، وتقاوم الإنزيمات الحالة، وقد تبقى حية لعدة سنوات بالفجوات البلعمية. وتتمكن هذه الجراثيم من التكاثر داخل هذه العضيات (Organites)، كما تتخذ من هذه الخلايا المصابة بالعدوى، واسطة للانتقال إلى أنسجة متعددة في الجسم.

أما طفيلي الليشمانيا (Leishmania) فيستطيع مقاومة الإنزيمات الليزوزومية بفضل صلابة غلافه الخارجي، فضلا عن قدرته على إفراز مواد كابحة للإنزيمات الهاضمة[25]. وقد ينخفض PH الفجوات البلعمية إلى الدرجة 4؛ مما يعكس قدرة هذه الطفيليات على البقاء، والنمو في أوساط ذات ظروف غاية في الصعوبة[26].

3 - 2 - 4 - 3 - منع التحام الليزوزومات (الجسيمات الحالة) بالفجوة البلعمية

تعمل كل من بكتيريا المتفطرة (Mycobacterium) والفيلقية الرئوية (Legionella pneumophilia) [27] على كبح تحميض (Acidification) الفجوة البلعمية، من خلال تثبيط عمل مضخات البروتونات الفجوية (pompe à proton vacuolaire ATPase-dépendante). كما تقومان بمنع التحام الليزوزومات بالفجوات البلعمية، وذلك عبر توظيفها لجزيئة بروتينية تسمى TACO (Tryptophan Aspartate-containing Coat)، ترتبط بغشاء الفجوة البلعمية المتضمنة للبكتيريا وتسيجها[28] (الشكل 7).

ومثلما تفعل هذه الممرضات، فإن بكتيريا الكلاميديا (Chlamydia) تنتهج شكلا هجوميا غريبا[29]؛ فقد طورت آليات تخصصية تتيح لها الترابط بأنماط خلوية نوعية، وإيصال سمومها إلى داخلها على نحو فعّال، فهي تشكل نتوءا يشبه أنبوبا أو محقنة دقيقة، تسمى جهاز الإفراز من النمط III (الشكل 8)، ويعمل كقناة رابطة بين البكتيريا وسيتوبلازم الخلية العائلة. وعبر هذه الارتباطات تتمكن الكلاميديا من حقن بروتينات إلى السيتوبلازم؛ مما يسمح بتشكيل غشاء جديد للفجوة يحصر وظيفة الليزوزوم ويمنعها. وبذلك تتقي الكلاميديا خطر إنزيمات الليزوزوم الهاضمة. وفي حالات أخرى تتلصص الكلاميديا، وتختبئ عبر تجديد غشاء الفجوة البلعمية بجزيئات تسطو عليها من جهاز جولجي، مما يجعل المراقبة المناعية تعجز عن التمييز بين الفجوة البلعمية وبقية عضيات الخلية العائلة.

أما بالنسبة إلى عصية السل: المتفطرة السلية (Mycobacterium tuberculosis)، فيبدو أن عملية الكبح تستحث بواسطة ذيفانات تشحمية سكرية تسمى سولفاتيد (Sulfatides)، تفرزها البكتيريا، وتقوم بتغييرات على مستوى غشاء الفجوة البلعمية؛ مما يحول دون التحام الليزوزوم بها[30].

3 - 2 - 4 - 4 - كبح نضج وتطور البيلوع أو الفجوة البلعمية (Phagosome)

بعد استدخال الأجسام الغريبة إلى الخلية البلعمية، تُحشَر داخل فجوة أولية (Précoce)، وتبقى سيرورة نضجها مرتبطة بطبيعة الجسم الغريب داخلها. هل هو جامد وخامل، أم ذو خاصية ممرضة؟ ففي الحالة الأولى، وكلما تعلق الأمر بالكائنات غير الممرضة أو الأجسام الأبوبتوتيكية (Corps apoptotiques) أو المخلفات الخلوية، تعرف الفجوة البلعمية الأولية نضجا عاديا، وتتطور إلى فجوة وسيطة (Intermediaire)، ثم فجوة مئخارة أو متأخرة

(Tardive)، قبل أن تلتحم بالليزوزوم (الجسيم الحال). أما إذا كانت المواد المستدخلة عاملا ممرضا داخل خلوي، فإن الفجوة قد تصبح مجالا لمناوشات حادة بين كل من مناعة العائل، والكائن الممرض. وتستعمل بعض الممرضات استراتيجيات متنوعة لتجنب نضج الفجوة الأولية إلى فجوة بلعمية متأخرة، حتى لا تلتحم بالليزوزوم (الجسيم الحال)؛ مما يؤمِّن لها ملاذا آمنا للبقاء والتكاثر. ومثال ذلك بكتيريا المتفطرة السلية (M. Tuberculosis) التي تعمل على الحيلولة دون تطور الفجوات البلعمية (البيلوعات) لتجنب هضمها ووقاية نفسها داخلها.

الجدول (2): آليات الهروب من البلعمة[31]

الأنشطة المقاومة للبلعمة			أمثلة
قبل البلعمة	التحصن	محفظة تحيط بالمسبب المرضي	مكورات رئوية (Pneumocoques)
	الهروب	الانزواء في المناطق المفتقدة للأوعية	مكورات سحائية (Méningocoques)
	كبح الجذب	كالندوب والأنابيب البولية... كبح تنشيط عامل المتممة	السالمونيلا التيفية (Salmonella typhi)
	الكيميائي (شلل) هدم وتحطيم	حث كوابح هجرة البلعميات... كبح حركية العدلات ومتعددات النوى... تحلل غشائي	البورتيديلا (Bortedella) المتفطرة السلية (Mycobacterium tuberculosis)
بعد البلعمة	مقاومة	مقاومة إنزيمات الليزوزومات (الجسيمات الحالة)	العقديات (Streptocoques) الزائفة (Pseudomonas)
	كبح	كبح التحام الليزوزومات (الجسيم الحال) بالفجوة البلعمية (البيلوع)	السالمونيلا (Salmonella) ليشمانيا (Leshmania)
	هروب	الهروب من الفجوة البلعمية (البيلوع) إلى السيتوبلازم	المتفطرة السلية (Mycobacterium tuberculosis) المقوسة (Toxoplasma)
			حمة الأنفلونزا، الركتسيات، الإيستيريات...

4- الهدم النوعي للأضداد (Anticorps)

4 - 1 - التركيب الجزيئي الأساسي للأضداد

تعتبر الأضداد أحد عناصر الجهاز المناعي الحاسمة في مواجهة تحدي المسببات المرضية، إنها عبارة عن بروتينات كروية تسمى الجلوبلينات المناعية (Immunoglobulines)، تفرزها الخلايا البلازمية (Plasmocytes) المتحدرة من الخلايا اللمفاوية البائية المنشطة، ويرمز لها بـ Ig. وتأخذ شكل Y.

وتنتشر الأضداد في سوائل الجسم المختلفة، كالدم والسائل بين الخلايا والإفرازات الخارجية؛ مثل الدمع وحليب الأم واللعاب واللبأ والعرق والمني، وكذا الإفرازات المخاطية.

وتتشكل كل جزيئة Ig من بنية أساسية تشمل سلسلتين بيبتيديتين خفيفتين متماثلتين L (Légère - Light) وسلسلتين بيبتيديتين ثقيلتين متماثلتين H (Lourde-Heavy). وتتميز السلاسل L وH بمناطق متغيرة وأخرى ثابتة، إذ يشكل اتحاد المنطقتين المتغيرتين في السلسلتين H وL موضعا فعالا (Site actif) يستطيع تعرف أحد المستضدات ويسمى موقع تثبيت المستضد (Antigéne)، حيث يحدد نوعيته المستضدية؛ وبذلك يكون لكل جزيئة Ig موضعان متماثلان للتثبيت أو التعرف (الشكل 9).

ونظرا إلى وجود 5 أنواع من السلاسل الثقيلة H، يمكن التمييز بين 5 أصناف من الأضداد، وهي IgM وIgA وIgG وIgE وIgD. وتتمايز هذه الأخيرة بتركيبها الكيميائي، وتركيزها في البلازما، ومكان تأثيرها ووظائفها، ويتم إنتاج الأضداد في حال التعرض لأجسام غريبة، وتكون هذه الأضداد ذات تخصصية (Spécificité)، وألفة للأجسام (Affinité) الغريبة التي حرضت تشكيلها. وعموما يمكن تلخيص أدوار الأضداد (الشكل 10) فيما يلي:

1 ـ التثبيت على البكتيريا وجزيئات الذيفان (Toxine)، والحيلولة من دون تثبيت هذه الأخيرة على مستقبلاتها الموجودة على سطح خلايا العائل؛ مما يمنعها من الدخول إلى الخلايا.

2 ـ التثبيت على الفيروسات، وتطويقها قصد منع دخولها إلى خلايا العائل.

3 ـ تسهيل البلعمة بتحفيز البلعميات والعدلات على تطويق الأجسام الغريبة؛ مما يجعلها سائغة للبلعمة.

4 ـ تنشيط عامل المتممة (Complément)، وتشكل مركب الهجوم الغشائي (C.A.M: Complexe d'attaque membranaire)؛ مما يفضي إلى تحلل الكائن الغريب.

4 - 2 - تحليل وتفكيك الأضداد

يعتبر صنف IgA من الجلوبلينات المناعية السائدة في الإفرازات الخارجية، والأكثر وجودا على مستوى إفرازات الأغشية المخاطية بأجهزة الإنسان التنفسية والهضمية والبولية

والتناسلية. ويمكن IgA من معادلة الجراثيم الغريبة (Neutralisation)؛ مما يمنع ارتباطها بالخلايا الظهارية. وبذلك تتمكن الإفرازات المخاطية من التقاط المعقدات المنيعة المتشكلة - بسهولة، وإيقاعها في شركها، وبالتالي طردها إلى الخارج بواسطة كل من السعال، أو العطس، أو الحركة الدائمة لأهداب الجهاز التنفسي أو عبر الحركة الدودية (Péristaltisme) لجدار القناة الهضمية.

تفرز العديد من البكتيريا كالعقدية الرئوية (S.pneumoniae)، والمستدمية النزلية (Hoemophilus influenzae) والمكورات السحائية (Meningocoques)، والمكورات البنية (Gonocoques)، ذيفانات داخلية (Endotoxin)، ويتعلق الأمر ببروتيازات IgA تثبط بشكل نوعي جزيئات IgA الحرة، وتعمل على تحللها وانشطارها، وبالتالي إبطال مفعولها. ويتم هذا التفكيك النوعي على مستوى منطقة مفصلة (Charnière) الأضداد؛ مما يؤدي إلى الحصول على جزأين: قطعة ارتباط بالمستضد (Fab = Fragment Antigènbinding)، والقطعة المتبلورة (FC = Fragment cristallisable). وتعمل البكتيريا على الاحتفاظ بالقطعة Fab مرتبطة بسطحها، مما يحجب أنتيجيناتها، بل يحميها من مراقبة بقية الأضداد السليمة، وتسمى هذه الظاهرة بـ Fabulation[32]. وبذلك تضمن هذه البكتيريا حصول انخفاض ملحوظ في النشاط البلعمي، وحدوث شلل محلي للنظام المناعي للعائل، الأمر الذي يفتح المجال لاجتياح، وانتشار المواد والسموم والإنزيمات الحالة والأنتيجينات الصادرة من الساكنة الجرثومية الغازية.

5 - طرق مقاومة عامل المتممة

5 - 1 - تعريف عامل المتممة

يعد عامل المتممة جزءا مكملا للجهاز المناعي ووسيطا في عدد من التفاعلات المناعية. فهو عبارة عن منظومة إنزيمية تشمل أكثر من 30 بروتينا بلازميا [33] غير متجانس، منها ما تنحصر أدواره في التنشيط، ومنها ما يقتصر على المراقبة والتنظيم. وتركب هذه الإنزيمات في بعض أنسجة الجسم كالكبد والطحال والظهار المعوي، وتفرز مفردة في الدم. غير أنها تكون عادة في حالة خاملة ولا تتفاعل مع بقية مكونات الجهاز المناعي إلا في حالة دخول مستضد ما. وينشط بعضها البعض بصفة تناوبية ومتسلسلة وفق نظام أطلق عليه شلال الإنزيمات (Cascade enzymatique)؛ إذ إن منتوج كل تفاعل يحفز التفاعل الموالي له. ويؤدي ذلك إلى انطلاق مجموعة من الأدوار وفق الحالات؛ كجذب الخلايا المناعية نحو الجسم الغريب، أو كتسهيل عملية الطهاية (Opsonisation) تمهيدا للبلعمة (Phagocytose)، أو كتشكل مركب الهجوم الغشائي (C.A.M: Complexe d'attaque membranaire) الذي يقضي على الخلايا المصابة[34].

ويعمل عامل المتممة على ثقب الجدار الخلوي للبكتيريا؛ مما يفضي إلى تدفق أيونات (Na+) خارج البكتيريا، يليه حدوث خلل أسموزي، ينتهي بخروج محتويات البكتيريا عبر الثقب فتموت. ويتم انطلاق نشاط عامل المتممة وفق ثلاثة طرق أو مسالك مختلفة (الشكل 11)[35]، وهي على التوالي:

المسلك التقليدي (Voie classique): يتم تنشيطه بفعل تدخل المعقد المنيع: الضد - المستضد (Anticorps- Antigène)؛ مما يؤدي إلى تضخيم الاستجابة الالتهابية (C3b) و(C5a)، وتشكيل مركب الهجوم الغشائي (C.A.M).

المسلك المناوب (Voie alterne): وتنشطه بعض البروتينات البلازمية، وعديدة السكريد المشكلة لجدار البكتيريا.

مسلك مرتبط باللكتين (Dépendante des lectines)[36]: يتم تحفيزه كلما ارتبط MBL (mannose-binding lectin)، وهو بروتين مصلي، بالجدار الخلوي للبكتيريا.

5 - 2 - تثبيط أو تأخير تنشيط المسلك المناوب لعامل المتممة

يشكل عامل المتممة بالنسبة إلى الكائنات المرضة (Les pathogènes) خطرا كبيرا وسريعا. فتنشيط هذا العامل يسرع الجذب الكيميائي (Chimiotactisme) للخلايا البلعمية، ويشجع عملية البلعمة (Phagocytose) بتثبيت العنصر (C3b)، على سطح المتعضيات المجهرية عبر عملية الطهاية (Opsonisation)، وبالتالي القضاء عليها. فليس غريبا إذن أن ينتهج العديد من هذه الممرضات أساليب تمكنها من منع تنشيط المسلك المناوب لعامل المتممة[37]، كما هو الشأن بالنسبة إلى فيروس الحلأ (Herpes) الذي يتوافر على بروتين سكري غشائي يرتبط بـ C3b، مما يثبط تنشيط المسلك المناوب. إن من شأن هذا الكبح أن يسمح لهذا الفيروس بربح «وقت ثمين»، واستغلال عدم انطلاق المسلك التقليدي الذي يتطلب تنشيطه وقتا أطول. وخلال هذه المهلة يتمكن الفيروس من التكاثر والهروب بالانتقال سريعا إلى الدم، من دون أن تتعرض فلوله لهجوم عامل المتممة الذي لم تنطلق آلياته بعد، وبالتالي بلوغ أعضاء جديدة.

ومن أساليب مقاومة عامل المتممة التي تنتهجها البكتيريا، حجب وتغليف مكونات سطحها المنشطة لعامل المتممة. فبروتين الموريين (Muréine) الذي يدخل في تكوين جدار العنقوديات المذهبة، يعتبر منشطا لعامل المتممة، غير أنه مغلف بمحفظة تحول دون تفعيله. كما أن عقديات المجموعة B، والعديد من سلالات الإشريكية القولونية (E.coli) المتوافرة على محفظات غنية بحمض السياليك (Acide Sialique)، تكبح أيضا تنشيط عامل المتممة وفق المسلك المناوب.

أما بخصوص المكورات السحائية (Méningocoques)، فتسلك طريقة أخرى لمنع تفعيل عامل المتممة، فعندما تلج مجرى الدم، تعمد إلى تغطية عناصرها بجزيئات IgA الجائلة؛

علما أن هذا الصنف من الجلوبلينات المناعية يتميز بعدم قدرته على تفعيل عامل المتممة. كما أن الارتباط بـ IgA من جهة أخرى، يمنع بقية أصناف Ig (القادرة على تنشيط عامل المتممة) من بلوغ سطح البكتيريا والارتباط بها.

5-3 - كبح عناصر عامل المتممة المنشطة

وتتلخص عملية التثبيط هذه بتحطيم، أو تدمير بعض قطع عامل المتممة. فبكتيريا العقدية المقيحة (pyrogenes Sterptococcus) تهدم (C5a) بواسطة الإنزيم C5a peptidase الذي تحرره؛ مما يؤدي إلى تعطيل شلال الإنزيمات. كما أن كلا من السالمونيلا والإشريكية القولونية (E.coli)، وهما بكتيريا سالبة الغرام (-Gram)، تقاوم عامل المتممة بكبح مركب الهجوم الغشائي (CAM)، حيث إن السلسلة الطويلة لعديد السكريد بغشاء البكتيريا الخارجي تمنع تثبيت أجزاء مركب الهجوم الغشائي (CAM) على مستوى أهدافها بسطح البكتيريا[38].

أما بالنسبة إلى طفيلي البلهارسيا، فإنه يستطيع ـ بعد دخوله عبر الجلد وتوغله في الدورة الدموية للإنسان ـ السطو على بروتينات معينة للعائل، تدعى عامل تسريع الهدم (facteurs d' accélér-ation de la dégradation: DAF)، ويتلخص دورها في تقليص نشاط عامل المتممة، كما تمنع تموضع C3 على سطح أغشية المرضات. وهكذا فدمج (DAF) العائل في غشاء هذا الطفيلي، يعتبر استراتيجية أخرى ينتهجها لتثبيط نشاط عامل المتممة بتوظيف آليات خلايا العائل نفسه.

الجدول (3): أهم البروتينات المنظمة لعامل المتممة[39]

البروتينات	النمط	مسلك التنشيط	الوظيفة المناعية
بروتين الارتباط بـ C4b C4binding protein (C4bBP)	قابل للذوبان	تقليدي الليكتين	ـ منع تكوين الإنزيم C3Convertase بالارتباط بـ C4b ـ عامل مساعد لانشطار C4b من طرف العامل I
العامل H	قابل للذوبان	مناوب	ـ منع تكوين الإنزيم C3Convertase بالارتباط بـ C3b ـ عامل مساعد لانشطار C3b من طرف العامل I
مستقبل المتممة من النوع 1 (CR1)	غشائي	تقليدي مناوب الليكتين	ـ منع تشكل الإنزيم C3Convertase بالارتباط بـ C4b أو C3b
العامل I	قابل للذوبان	تقليدي مناوب الليكتين	يعمل على انشطار C4b أو C3b باستعمال كل من (C4bBP) والعامل H

5 - 4 - تثبيط عناصر عامل المتممة المنظمة

5-4-1 - تنظيم عامل المتممة:

يخضع نشاط عامل المتممة لنظام ذاتي، ولمراقبة في الزمان والمكان تنظم فعالياته وتسيطر على إفراز مكوناته، تلافيا لكل عواقب بيولوجية ومناعية سلبية. ويتدخل في هذا التنظيم وتلك المراقبة عدة عوامل وبروتينات ارتباط خاصة؛ فالعامل H والبروتين (C4bBP)، مثلا، عندما يرتبطان ب (C3b) و(C4b) على التوالي، يجعلانها حساسة للانشطار بواسطة العامل I.

5- 4- 2 - منع تشكل الإنزيم C3bConvertase: يتم ذلك عبر الارتباط ببعض البروتينات

المنظمة لعامل المتممة؛ فالعقدية المقيحة (pyrogenes Sterptococcus) مثلا، تفرز بروتينا ليفيا خاصا يسمى بروتين M يرتبط بالعامل H؛ مما يؤدي إلى كبح تشكل الإنزيم (C3bConvertase)، وبالتالي عدم تنشيط عامل المتممة وفق المسلك المناوب.

الجدول (4)**: بعض استراتيجيات الجراثيم لمقاومة عامل المتممة**(40)

المكون الجرثومي المتدخل		آليات الانفلات	أمثلة
بكتيريا سالبة الغرام	السلاسل الطويلة لعديد السكريد الشحمي (LPS) بالجدار الخلوي	الحيلولة دون انغراز مركب الهجوم الغشائي (C.A.M:Complexed'attaque membranaire) على مستوى سطح الغشاء البكتيري	سلالات مقاومة للإشريكية القولونية (E.coli) والسالمونيلا
	بروتين غشائي خارجي	تفاعل مركب الهجوم الغشائي (CAM) مع البروتين الغشائي دون ارتباطه وانغرازه في الغشاء البكتيري	سلالات مقاومة للنيسرية البنية (Neisseria gonorrhoeae)
بكتيريا إيجابية الغرام	طبقة البيبتيدوغليكان بالجدار الخلوي	الحيلولة دون انغراز (CAM) على مستوى سطح الغشاء البكتيري بسبب طبقة البيبتيدوغليكان السميكة	عقديات (streptococcus)
	المحفظة	إعاقة فيزيائية تحول دون تموضع C3b على الغشاء البكتيري	العقدية الرئوية (Streptococcus pneumoniae)
ممرضات أخرى	بروتينات مقلدة للبروتينات المنظمة لعامل المتممة	بروتينات تكبح شلال أنزيمات عامل المتممة	فيروس إبشتاين بار (Epstein-bar) الحلأ البسيط، المثقبية الكروزية (Trypanosoma cruzi)

6 - الإخلال بتنظيم الاستجابة المناعية

تنزع العديد من الممرضات إلى تثبيط عمل الجهاز المناعي، وإحداث خلل في نظامه الذاتي، فقد كشفت دراسة[41] جزيئات المركب الرئيسي للتلاؤم النسيجي من النمط الثاني (Complexe majeur d'histocompatibilité de type II) CMH II أن بعض البكتيريا المعوية تعمل على خداع «نوعية مستقبلات اللمفاويات التائية (TCR)»، وبالتالي عرقلة تنظيم الآلية المناعية.

فالعنقوديات (Staphylocoques) مثلا، تنتج سموما بروتينية (ذيفانات)، تؤدي إلى متلازمة الصدمة السمية (Syndrome du choc toxique)، وتسمى هذه الذيفانات بالأنتيجين الفائق (Superantigène)[42]، حيث تتمكن من الارتباط بقطعة معينة من المستقبلات الغشائية للمفاويات التائية (TCR)، وتحديدا Vb، بالإضافة إلى الارتباط مع CMH II الموجود على سطح الخلية العارضة (الشكل 12)، وبذلك تكون هذه السموم قد عملت على «تقليد ومحاكاة «الأنتيجين أو المستضد النوعي. ونظرا إلى أن عدد أنواع أجزاء Vb أقل من عدد المستقبلات (TCR)، فإن أعدادا كبيرة من اللمفاويات التائية تكون أقدر على تعرف الأنتيجين الفائق من غيره الأنتيجين أو المستضد العادي[43].

وهكذا يؤدي تشكل المركب (Vb ـ الأنتيجين الفائق ـ CMH II) إلى تحفيز تكاثر عدد هائل من اللمفاويات التائية غير النوعية للأنتيجين (استجابة متعددة النسيلة أو اللمات Polyclonale). هذا فضلا عن استحثاث تحرير السيتوكينات (Les cytokines)، وتدفقها بكميات وافرة. ويفضي هذا الإفراز الضخم للسيتوكينات (الأنترلوكين 1 والانترلوكين 2 ولعامل النخر الورمي ألفا TNFa) من طرف اللمفاويات التائية المحرضة إلى تطور العدوى البكتيرية عند المصاب، وينتهي ذلك بتسمم عام (Toxicité systémique)، أو ما يسمى بمتلازمة الصدمة السمية، وبالتالي إبطال الاستجابة المناعية المكتسبة لاحقا؛ فقد أظهرت بعض التجارب أن اللمفاويات التائية التي ارتبطت بالأنتيجين الفائق تخضع للموت الخلوي المبرمج نتيجة غياب أي تحفيز نوعي لاحق[44].

الجدول (5)**: ذيفانات مشكلة لأنتيجينات فائقة** (Superantigène)

السموم والذيفانات	مصدرها (العامل الممرض)	النتائج
ذيفان معوي: Enterotoxine (SE) type A, B, C1, C2, C3, D et E).. TOXINE-1 (TSST-1)	العنقوديات المذهبة (Staphyloccocus aureus)	مصدر للعديد من التسممات الغذائية مسؤولة عن الصدمة السمية
ذيفان خارجي: Exotoxine pyrogenique (spe) type AàC Toxine Superantigènique (SSA)	العقديات المقيحة (Streptococcus pyrogenes)	صدمة سمية

7 - تثبيط نقل وعرض المستضد من طرف المركب الرئيسي للتلاؤم النسيجي (CMH I) على سطح الخلايا المصابة بعدوى

يستطيع الجهاز المناعي التعرف على عدد هائل من المستضدات (الأنتيجينات) بفضل وجود ذخيرة مستضدية جد متنوعة، إلى جانب تدخل (CMH I) المشكل للهوية البيولوجية لكل فرد. فإثر كل عدوى تصيب الخلية (كتسرب حمة أو فيروس مثلا)، تُحلَّل البروتينات ذات المصدر الخارجي في السيتوبلازم، بواسطة إنزيمات مختصة توجد بالبروتيازومات (protéasomes)[45]، ثم توجه البيبتيدات الغريبة الناتجة، نحو تجويف الشبكة السيتوبلازمية الداخلية بواسطة ناقل (Transporteur) يدعى TAP1 وTAP2. وهناك يتم ربط كل بيبتيد غريب بجزيئة (CMH I)، قبل أن يهاجر المركب (بيبتيد - CMH I) نحو سطح الخلية المصابة بعدوى، ليتم التعرف عليها بواسطة الخلايا اللمفاوية التائية (CTL)؛ مما يؤدي إلى تدميرها. غير أن الفيروسات قد تطور أحيانا بعض الاستراتيجيات شديدة التعقيد للتملص أو الانفلات من مراقبة جهاز المناعة (الشكل 13)[46].

فحمة الحَلأ البسيط (Herpes Simplex 1 et 2) تنتج بروتينا ICP47 يتفاعل مع الناقل TAP1 أو TAP2 ويكبحهما، مما يعيق عملية النقل إلى داخل الشبكة السيتوبلازمية. وهذا طبعا يمكن الحمة من إبطال مفعول آلية الحراسة المناعية والتخفي بعيدا عنها.

أما الحمة الغدية (Adénovirus) فتفرز بروتينا E3-19K، يحبس CMH I بتجويف الشبكة السيتوبلازمية، ويمنعه من الهجرة لعرض البيبتيدات الحموية على مستوى الغشاء السيتوبلازمي للخلية المصابة بعدوى. بالنسبة إلى جنس لينتيفيروس (Lentivirus) (الذي

ينتمي إليه فيروس العوز المناعي البشري VIH)، فيتوافر على مورثة Nef رامزة لبروتين يعيق النقل داخل الخلوي (Intracellulaire) لجزيئة .CMH I ويؤدي هذا إلى انخفاض ملحوظ في عرض المركبات (بيبتيد ـ CMHI) على سطح الخلية المصابة بعدوى؛ علما بأن هذه المركبات تعتبر ضرورية لتحفيز اللمفاويات التائية (CTL). أما الفيروس المضخم للخلايا (Cytomégalovirus) فيفرز هو الآخر البروتينات US11,US3, US2, وتعمل على حبس (CMH I)، أو دفعها إلى خارج الشبكة السيتوبلازمية نحو العصارة الخلوية (cytosol)، حيث يتم تحللها هناك من طرف بروتيازات البروتيازومات (Protéasomes).

8 - الانفلات عبر تثبيط أو تحفيز الموت الخلوي المبرمج (الأبوبتوز)[47]

عندما تصاب خلية بعدوى، إثر تسرب حمة مثلا، فإنها تلجأ إلى الأبوبتوز أو الموت الخلوي المبرمج[48]، وذلك حتى تمنع إنتاج أعداد كبيرة من الممرضات الغازية التي تهدد الخلايا المجاورة بالعدوى، وتشكل خطرا يتهدد الجسم ككل. لذا تتعرض هذه الخلية المعفنة لموت خلوي مبرمج، بفعل محرضات معينة كعامل النخر الورمي (TNF) وP53، وتحفيز المسلك Fas والكرانزيم ب (Granzyme B)، منعا لانتشار الحمات واجتياحها.

إن تحفيز الموت الخلوي المبرمج بالنسبة إلى الخلايا المصابة بعدوى، يشكل خطرا لحياة العديد من المسببات المرضية، باعتبار أن موت الخلايا المصابة بعدوى، يفضي إلى إطباق جهاز المناعة على هذه المرضات، والتخلص منها نهائيا؛ مما جعل بعضها يطور بعض الأساليب، ويبلور بعض الاستراتيجيات للتعامل مع ذلك لمصلحتها، بما يثبط أو يمنع موت الخلايا المصابة ولو مؤقتا (الشكل 14).

فحمة جذري البقر (Cowpox) Vaccine تفرز البروتين CrmA (cytokine response modifier)، لتكبح به نشاط الكرانزيم بـ (Granzyme B). هذا فضلا عن تفاعلها مع إنزيمات الكاسباز؛ مما يؤدي إلى إبطال مفعولها، وبالتالي عدم حدوث الموت الخلوي المبرمج. أما الفيروس العصوي (Baculovirus) فيفرز بروتين P35 الذي يكبح هو الآخر إنزيمات الكاسباز.

وبالنسبة إلى حمة الحَلأ (Herpes (EHV2,HHV8 فتفرز بروتينا (viral-flice-inhibitory protein) v-Flip يتفاعل مع الإشارات الأبوبتوتيكية، وتحديدا على مستوى المستقبلات Fas وTNFR1 مما يفضي إلى كبح الموت الخلوي المبرمج.

وبخصوص الحمة المضخمة للخلايا Cytomégalovirus) CMV)[49] فتحرر بروتينا MC159 يرتبط بـ (FADD)، وهو أحد مكونات المستقبلات الأبوبتوتيكية، مما يؤدي أيضا إلى كبح الموت الخلوي المبرمج.

ومثلما تفعل هذه الفيروسات المرضة، فإن بكتيريا الكلاميديا (Chlamydia) تجبر الخلايا المصابة بها أيضا على البقاء حية، ولو مؤقتا، عبر كبح موتها الخلوي المبرمج، وذلك خلال

الفترات الأولى من العدوى، الأمر الذي يتيح لها التكاثر بداخلها على نحو حر، والتحول إلى الشكل القادر على غزو الخلايا غير المصابة[50]. وتتم عملية الكبح هذه بحقن الكلاميديا لبروتينات خاصة عبر جهاز الإفراز من النمط III [51].

إن معظم الحمات تستعمل آليات كبح الموت الخلوي المبرمج، لضمان أعلى تضاعف ممكن لها داخل الخلايا. ويؤدي تحرير الحمات الجديدة إلى انتشارها، واجتياحها للوسط، وإصابة الخلايا المجاورة. غير أن البعض الآخر من الحمات لاسيما حمة العوز المناعي البشري (VIH) قد طورت مسلكا معاكسا، وذلك بتحفيز الموت الخلوي المبرمج بدل كبحه؛ حيث إن الأجسام الأبوبتوتيكية الناتجة عن حدوث الأبوبتوز التي قد تحتوي على حمات جديدة مكتملة التكوين (Virions)، تتم بلعمتها من طرف الخلايا المجاورة. وهكذا، فبتحفيز الموت الخلوي المبرمج توسع الحمات مجال انتشارها، فضلا عن تقليص عدد اللمفاويات التائية.

الجدول (6): توضيح آلية عمل بعض المسببات المرضية في تثبيط أو تحفيز الموت الخلوي المبرمج (الأبوبتوز).

المرضات	البروتين المفرز	كيفية التدخل
• حمة جذري البقر Vaccine (Cowpox)	CrmA	• كبح نشاط روتياز الكرانزيم (Granzyme B.) • تثبيط إنزيمات الكاسباز، وبالتالي كبح الأبوبتوز.
• الفيروس العصوي (Baculovirus)	P35	• تثبيط الكاسبازات، وكبح الأبوبتوز
• الحَلأ Herpes (EHV2,HHV8)	v-Flip	• كبح نشاط المستقبلات Fas وعامل النخر الورمي (TNFR1)
• الحمة المضخمة للخلايا (Cytomégalovirus)	MC159	• كبح نشاط المستقبلات FADD لإشارات الموت الخلوي المبرمج
• VIH	Tat	• تحريض Cdk ـ الدخول في الأبوبتوز.
• VIH	بروتياز حموي (Protéase virale)	• كبح نشاط Bcl2. حدوث الأبوبتوز.
• اليرسنية (Yersinia)	بروتين Yop	• تحريض الكاسبازات، وبالتالي تحفيز موت البلعميات المبرمج

إضافة إلى ذلك، يفرز العوز المناعي البشري (VIH) بروتينا يدعى (Tat) قادرا على حفز اللمفاويات التائية للدخول في الأبوبتوز، وذلك عبر تحريض البروتين Cdk (Cyclin-dependent kinase) المسؤول المباشر عن انطلاق الانقسام غير المباشر. علما أنه في الحالة العادية كلما استقبلت خلية ما إشارة الدخول في الانقسام غير المباشر (Signal mi-togènique)، وهي غير مستعدة لذلك، أدى هذا إلى انطلاق برنامج موتها االخلوي المبرمج.

وهكذا تعمل الخلية المصابة بفيروس العوز المناعي البشري (VIH)، على نشر البروتينات (Tat)، وبالتالي تحفيز (Cdk) للخلايا المجاورة غير المصابة، مما يؤدي إلى دخولها في الابوبتوز (لكونها لم تستعد بعد للانقسام غير المباشر). إضافة إلى ذلك فإن حمة (VIH) تستطيع عبر إنزيمها الحموي (Protéase virale)، الذي ترمز إليه المورثة (Pol du rétrovi-rus)، أن تؤدي إلى انشطار البروتين (Bcl2)، المنظم والكابح للأبوبتوز وأحد عوامل البقاء الخلوي. وهكذا فكبح البروتين (Bcl2) يفتح المجال لدخول الخلية في الموت الخلوي المبرمج. وتعتبر هذه الاستراتيجية سببا أساسيا في تدني عدد اللمفاويات التائية في حالة الإصابة بحمة VIH[53].

أما فيروس إبشتاين بار (Epstein-Barr) فيفرز هو الآخر مواد تحفز على إنتاج خلايا العائل لجزيئات (Bcl2) المثبطة للموت الخلوي المبرمج[54].

9 - الكمون الحموي (Latence virale)

يتجلى في قدرة الفيروس على البقاء في جسم العائل بشكل صامت والدخول في حياة موقوفة، ومن ثم استعادة نشاطه بعد مدة معينة، قد تطول أو تقصر.

وخلال فترة الكمون يبقى الفيروس غير قابل للرصد، وفي مأمن من آليات المراقبة المناعية دون تضاعف، أو اندماج لجينومه، أو مجينه الحموي في DNA الخلية المصابة بعدوى. وتبرز حمات الحلأ (Herpesvirus) مفهوم الكمون بشكل واضح.

الجدول (7): حمات الحلأ أو الهربس (Herpesvirus)

• حمة الحماق Virus de la varicelle et du zona VZV	• حمة الحَلأ البسيط 1 Virus Herpes Simplex 1
• حمة إبشتاين بار Epstein-bar EBV	• حمة الحَلأ البسيط1 Virus Herpes Simplex 2
• حمة الحَلأ (الهربس) البشري HHV-6.7 et 8 (human Herpes virus)	• الحمة المضخمة للخلايا Cytomégalovirus CAV

يعتبر فيروس إبشتاين بار (EBV)، المسبب المباشر لداء وحيدات النواة (Mononucléose infectieuse)، والمسؤول عن ظهور بعض الأورام اللمفية عند الإنسان، فبعد الإصابة بهذا الداء، تعرض بعض اللمفاويات المصابة على سطحها الخارجي بروتينات حموية «EBNA1»، تفرزها (EBV) خلال كمونها. وتضم هذه البروتينات ضمن متتالية أحماضها الأمينية،الحمضين (Gly-ala) بشكل متكرر مما يسمح بتفاعلها فيما بينها، ويمكنها من الانفلات من مراقبة الجهاز المناعي، فضلا عن استقرار الالتهاب[55].

وفي حالة حمة الحَلأ البسيط (Herpes Simplex)، يلاحظ أنه بعد القضاء على الالتهاب الأولي الذي يصيب الجلد، بفعل استجابة مناعية فعالة، تنحصر بعض بقايا الالتهابات الخفيفة، ويتسرب الفيروس إلى السائل خارج الخلية، متنقلا من خلية إلى أخرى عبر قناطر أو جسور سيتوبلازمية (Ponts cytoplasmiques)، ويتراجع على طول المسارات العصبية هاربا من الجهاز المناعي، وباحثا عن مجال أو ملاذ آمن يتعذر اختراقه. «فيتقوقع» في نهاية الخط العصبي (العقدة العصبية)، وتحديدا على مستوى عقدة العصب الثلاثي التوائم (Ganglion du nerf trijumeau)، من دون أن يتلاشى.

وتمكنه آلية الهروب هذه من الكمون بداخل الخلايا العصبية[56]، من دون تكاثر يذكر. وبهذا الأسلوب يبقى فيروس الحلأ بعيدا عن مراقبة العائل المناعية (من أضداد ومناعة خلوية وأنترفرون...) لفترات طويلة. (الشكل 15).

وعندما تتوافر عوامل داخلية أو خارجية، وأحداث بيولوجية مختلفة، كضعف مناعة العائل، أو اختلالها، أو التعرض لأشعة الشمس القوية، أو تغيرات هرمونية معينة، أو انفعال شديد (ضائقة)...، ينتفض الفيروس، وينتقل من حالة الكمون إلى حالة النشاط، فيعود إلى الجلد مسببا أعراض المرض من جديد.

10 - التنوع المستضدي (Variation antigénique)

تتميز بعض المسببات المرضية من بكتيريا وفيروسات، وبعض الطفيليات بقدرة فائقة على كبح ظاهرة التعرف المناعي (Recon-naissance immune)، عبر تغيير مستضداتها أو أنتيجيناتها السطحية ـ المميزة لها ـ من وقت لآخر، وذلك لهدف تضليل جهاز المناعة، والهروب من دفاعاته، فلا يستطيع الكشف عنها، والتخلص منها.

وهكذا فلبعض البكتيريا ذات الإمراضية الشديدة قدرة كامنة على التحول خلال إصابتها لعائل معين، وكذلك الأمر مع بعض فيروسات النزلة الوافدة (Grippe)التي تتوافر على قابلية أنتيجينية عالية، يبدو ذلك واضحا في قدرتها على تغير مستمر، وتجدد دوري للمستضادات البروتينية السطحية؛ حيث تعمل على إنتاج مستضدات جديدة بشكل دوري، كما هي الحال عند حمة (Grippe) والسيدا.

وتتمكن هذه الفيروسات من تحوير دائم لذاتها خلال العدوى، عبر ما يسمى الانحراف المستضدي (Dérive antigénique)[57]، والاستبدال المستضدي (Substitution antigénique).

إن هذه القابلية لتغيير مستضداتها البروتينية الغشائية الحموية تعقد، إلى حد بعيد، إنتاج لقاحات مناسبة ونهائية، نتيجة الجهل بالأشكال المستقبلية للمستضدات الحموية.

إن هذه الآلية الفريدة التي تسلكها هذه الممرضات للبقاء، والانفلات من جهاز المناعة هو ما يسمى التغير أو التنوع المستضدي (Variation antigénique). ويتعلق الأمر إذن بقدرة الممرضات على تعديل متكرر، وتغيير متواتر لبعض الأنتيجينات أو المستضدات المعروضة على سطحها خلال العدوى.

وتصادف أيضا هذه الاستراتيجية عند بعض الطفيليات كالمثقبية الغامبية (Trypanosoma gambiense) والمثقبية البروسية (T. brucei).

10 - 1 - التنوع المستضادي عند البورلية الراجعة (Borrelia)

يوجد نوع من البكتيريا تعرف علميا بـ (Borrelia recurrentis)، وهي لولبيات مسببة لداء اللايم (Lyme)، تنقلها بعض مفصليات الأرجل (القراد...). ويصاب الإنسان بعدوى البورلية بواسطة لسعة حشرة القرادة الناقلة أو الحاملة لها. وبمجرد إصابة الجسم تدخل البكتيريا إلى مجرى الدم، وتتكاثر. ومع تقدم الإصابة تبدأ الأعراض في الظهور، وترتفع درجة الحرارة بشكل مفاجئ، وتستمر الحمى أسبوعا تقريبا، تهبط بعدها إلى مستواها الطبيعي؛ نتيجة تدخل الأضداد النوعية المركبة في جسم المصاب. غير أن هذه البكتيريا تستطيع أن تكمن في خلايا المضيف، لتظهر مجددا بمستضدات سطحية محورة لا يعرفها جهاز مناعة المصاب؛ مما يؤدي إلى انتكاسة وعودة الحمى من جديد. وبعد تدخل أضداد جديدة موجهة ضد هذه البكتيريا المحورة، تستقر حال المصاب، وتتراجع الحمى، وتختفي العدوى ظاهريا لتستعر ثانية. وهكذا يتكرر الأمر من 5 إلى 10 مرات[58]؛ حيث تعود البورلية لتظهر مجددا كل مرة، وقد طرأ تعديل على مستضداتها البروتينية السطحية (الشكل 16). ويظهر الأمر كأن البكتيريا تقوم بإجبار الجهاز المناعي على البداية من نقطة الصفر في كل مرة، مما يمنحها الوقت الكافي للتكاثر والانتشار، وهذا ما يسبب ظهور الحمى الراجعة (الناكسة)، والتجرثم المعاود عند المصاب.

10 - 2 - التنوع المستضدي عند المثقبيات (Trypanosomes)

تسري هذه الحالة أيضا عند المثقبية الغامبية (Trypanosoma gambiense)[59]، وهو طفيلي مسؤول عن مرض النوم. فعندما تلسع ذبابة «تسي تسي» الناقلة شخصا ما، فإنها تحقن في دمه الأشكال المعدية للطفيلي؛ مما يؤدي إلى تحريض الاستجابة المناعية بفعل الاستحثاث بالمستضدات المكونة لسطح الطفيلي. ويتعلق الأمر بجزيئات كليكوبروتينية VSG

الجدول (8): أنماط المراوغة باستخدام التغير المستضدي

نمط التغير المستضدي	طبيعة التغير المستضدي	أمثلة
المرحلي المستمر التلقائي	تتغير المستضدات بتغير الأطوار المتوالية لدورة حياة الطفيلي	- لدى طفيلي الملاريا (Plasmodium)
	تغيير مستمر ومتواتر للأنتيجينات أو المستضدات السطحية للطفيلي داخل الطور نفسه من دورة نموه	- عند بعض أنواع الأوليات (Protozoaires) - عند طفيلي مرض النوم (المثقبية الغامبية) (Trypanosoma)
	التخلص المستمر من المستضدات السطحية بأكملها والاتحاد بمستضدات معينة جديدة مستحدثة	- بعض المثقبيات - الأميبا المحللة للنسيج - طفيلي مرض النوم (Trypanosoma)
	الالتصاق ببعض بروتينات السائل الدموي، والتنكر في شكل أحد مكوناته	- طفيلي البلهارسيا (Schistosoma) - بعض الديدان

(Variant Surface Glycoprotein)، وتكون النتيجة إفراز العائل لأضداد نوعية لهذا المستضد (VSG). غير أن لهذه الطفيليات قدرة على مراوغة الاستجابة المناعية المتخصصة ضدها، فهي تعمد إلى تغيير مستضداتها السطحية باختلاف الأطوار الخاصة بدورة حياتها. ويسمح لها هذا التحور المستضادي المتواتر من الانفلات الدوري من استجابة المضيف المناعية؛ حيث إن الأضداد المتكونة كاستجابة لأحد الأطوار من دورة المثقبية (Trypanosoma) تكون غير فعالة في الأطوار الأخرى الموالية.

10 - 3 - التغير المستضدي عند المكورات Gonocoques

تتمكن بعض المكورات من تحوير دوري للخمل أو الأشعار (Pili أو Fimbriae)، وهي بروتينات خيطية تتموضع على سطح جدار البكتيريا، وفق تراتبية معينة، وتؤدي دورا مهما في عملية التصاق البكتيريا بخلايا العائل. وتتشكل الخمل أساسا من بروتين يسمى البيلين (Piline)، تشرف على تركيبه المورثة Pile. وللهروب من تأثير الاستجابة المناعية، تتوافر بعض المكورات على نظام مركب من المورثات، يمنحها القدرة على التغير الطوري لتركيبة البيلين (Piline) (الشكل 17). وينتج هذا التغير المستضدي الذي تعرفه الخمل عن تركيبات جديدة، أو توليفات (Recombinaison) ممكنة الحدوث بين كل من مورثة البيلين، والمورثات الصامتة(Pils)[60].

الجدول (9): آليات الانفلات من الاستجابة المناعية عند بعض المسببات الممرضة (طفيليات وكائنات أولية...)

بعض آليات الهروب		أمثلة	النتائج
الحد من التعرف النوعي	عرض أنتيجينات ضعيفة القابلية المستضدية على سطح الممرضات (ذات طبيعة غير بروتينية)	طفيليات...	استجابة نوعية ضعيفة ومؤقتة
	إنتاج أنتيجينات ذات تنوع مستضدي كبير	حمة HIV - بلاسموديوم (طفيلي الملاريا)...	عدم فعالية كل من اللمفاويات والأضداد
	تحرير أنتجينات مذابة	(Schistosoma mansoni) طفيلي البلهارسيا...	أضداد بدون جدوى بل ذات أذية
الاختباء في ملاذ آمن (مجال متعذر الاختراق من طرف الاستجابة المناعية)		(Toxoplasma gondii) طفيلي داء المقوسات (المقوسة القندية)	عدوى صامدة
مقاومة الند للند لآليات الاستجابة المناعية	الاحتماء داخل محفظة (capsule) تحول دون حدوث البلعمة	بكتيريا عقدية (streptocoques)	عدوى - قيح
	إنتاج إنزيمات تكبح الليزوزيمات	طفيليات وبكتيريا داخل خلوية...	عدوى صامدة: مقاومة التحلل الذي تسببه البلعميات
	الخروج من الفجوات البلعمية نحو السيتوبلازم		
	إنتاج سموم مدمرة لكل من الخلايا اللمفاوية والعدلات	العديد من الفيروسات والبكتيريا...	مقاومة البلعمة ونشاط اللمفاويات التائية المساعدة تخميد أو كبت مناعي (Immunodepression)
الإخلال بنظام الاستجابة المناعية	عرض وتحرير سموم داخلية (ذيفانات معوية...)	البكتيريا السالبة لصبغة كرام...	حمى قوية والتهاب يمكن أن يؤدي إلى صدمة سمية
	إنتاج أنماط مختلفة من الأنتيجينات الفائقة (Superantigènes)	بعض المتعضيات المجهرية والطفيليات...	تحفيز عدد هائل من اللمفاويات التائية. (التهاب حاد) أو على العكس كبح أو تحطيم اللمفاويات

الجدول (10): بعض استراتيجيات هروب البكتيريا وانفلاتها من دفاعات العائل المناعية إثر عدوى مرضية[61].

مراحل سيرورة العدوى	دفاعات العائل المناعية	آليات الهروب البكتيري
● الالتصاق بخلايا العائل	● كبح الالتصاق بالأضداد IgA المفرزة.	● إفراز بروتيازات تعمل على انشطار Ig A (مثال: النيسرية السحائية (Nesseira meningitidis) والمستدمية النزلية (Hemophilus influenza) والنيسرية البنية (N.gonorrhoeae) ● تغيير مستضدي على مستوى بنيات الالتصاق (مثلا: خمل Pili النيسرية البنية (N.gonorrhoeae)
● التكاثر Prolifération	● البلعمة (الطهاية Opsonisation) بفعل تدخل كل من مضادات الأجسام وعامل المتممة C3b)	● تكوين بنيات مضادة للبلعمة على مستوى السطح كالمحفظة عديدة السكاريد Polysaccharidique والبروتين M والتغليف بالفبرين fibrine). ● توظيف آليات البقاء داخل البلعميات
	● الانحلال بتدخل عامل المتممة والاستجابة الالتهابية المحلية	● استحثاث موت البلعميات المبرمج مثال الشغيلا الفلكسنرية (Shigella flexneri)
● اجتياح أنسجة العائل	● لكد أو تلازن Agglutination البكتيريا وتجميعها من طرف الأضداد.	● مقاومة البكتيريا الموجبة لصبغة كرام للانحلال المحفز من طرف عامل المتممة ● تعطيل مركب الهجوم الغشائي (CAM) الذي يشرف عليه عامل المتممة (مثال البكتيريا السالبة لصبغة كرام)
● جرح خلايا العائل وتخريبها بفعل السموم البكتيرية	● تعطيل السموم من طرف الأضداد، نتيجة اتحادها وتعادلها معها، مما يفقدها تأثيرها السمي	● إفراز إنزيم Elastase يبطل مفعول قطع عامل المتممة C3a وC5a. مثال الزائفة (Pseudomonas) ● إفراز إنزيم هيالورنيداز (Hyaluronidase) يرفع من قدرة البكتيري الهجومية.

الخاتمة

حاولنا من خلال هذه الدراسة الكشف عن أهم الطرق والاستراتيجيات، التي تسلكها بعض المسببات المرضية للهروب من الجهاز المناعي للإنسان، فقد ثبت أنها تتميز بقدرة عالية على توظيف آليات كل من التنظيم الخلوي والجهاز المناعي؛ مما يمكنها من ضمان تضاعف أمثل وانتشار أسرع، في مأمن من الجهاز المناعي، وآليات مراقبته.

إن هذه الجراثيم التي تبدو بسيطة ومستقلة ذاتيا، هي في الواقع شديدة المرونة والتكيف، وتتواصل معا بانتظام، وتتبادل الإشارات والجينات فيما بينها، مما يسمح لها باكتساب صفات جديدة وتطوير استراتيجيات ذكية، ورفع قدرتها على المقاومة والمراوغة.

ولعل عددها الهائل، ومعدل تضاعفها السريع، وتطفرها الباهر؛ هو ما يفسر سرعتها البالغة في التطور، وما يجعلها «تخترع» باستمرار مورثات جديدة، وتبتكر آليات واستراتيجيات للتملص و«الاحتيال» والهروب من الاستجابة المناعية المتخصصة ضدها.

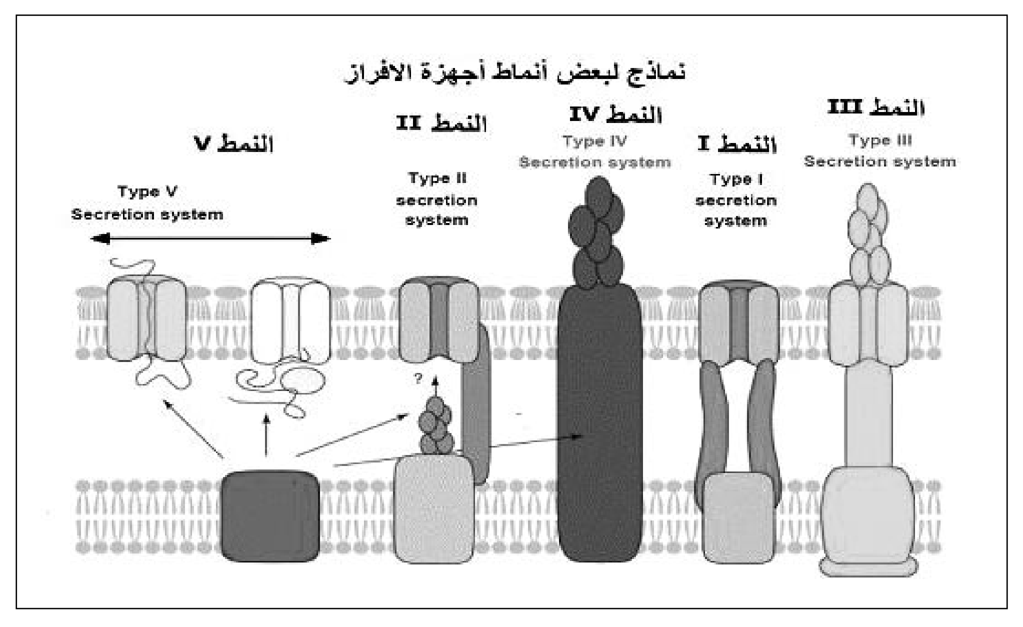
إن المعارف المعمقة التي تتأتى من هذا المجال، ستكون مجزية من جوانب مختلفة، وستفتح آفاقا واسعة، لاستخدامها في تحسين الصحة وتخفيف المعاناة، كاكتشاف خيارات جديدة لعلاج بعض الأمراض، وتطوير طرق تدبير العداوى؛ فالعلم الحالي، على الرغم من التقدم العلمي السريع والمتراكم، لايزال قاصرا عن سبر غور كثير من مكونات الجهاز المناعي.

لقد تميزت السنوات الأخيرة بتغيرات ثورية في مجال الطب، ويشهد على ذلك مشروع المجين البشري، وتعرف خريطة المورثات (الجينات) عند الإنسان (Génome humain)؛ نتيجة السبق الحاصل في ميداني علوم الإحياء الحسابي (Computational biology) والمعلوماتية الإحيائية (Bioinformatique).

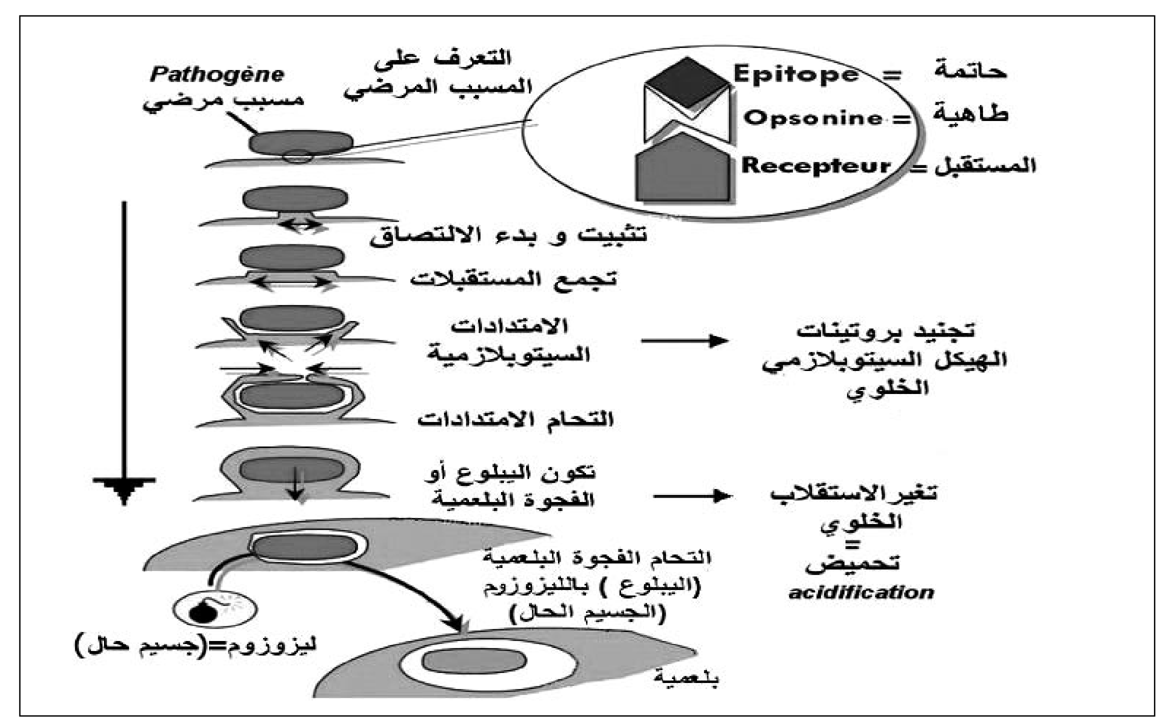
ويتهيأ الطب حاليا ليعرف العالم قفزات أهم، تتعلق بعلم البروتينات، وعلاج الجينات، وتعديلها، وتحديد خارطة المورثات عند كل من البكتيريا والفيروسات والطفيليات.

ولا شك في أن تحديد مجينات هذه المسببات المرضية، سينطوي على كثير من المفاجآت؛ ككيفية تطورها وعلاقتها بالكائنات الحية الأخرى، بما فيها الإنسان.

كما أن دراسة كل هذه المعلومات الجزيئية الصادرة منها، ستمكن الباحثين من معرفة أعمق لبنى الجينات، ووظائفها، وفهم أدق للطرق التي تنتهجها للانفلات من جهاز المناعة وخداعه، مما سيفتح المجال واسعا لالتماس طرق وقائية وتشخيصية وعلاجية، أكثر دقة ومنطقية، وتطوير أخرى تقليدية، وشفاء العديد من الأمراض والعداوى الناتجة عن الجراثيم، أو التخفيف من وطأتها، بشكل أكثر أمانا وفعالية، وعبر أدوية أكثر نجاعة وأقل خطورة.

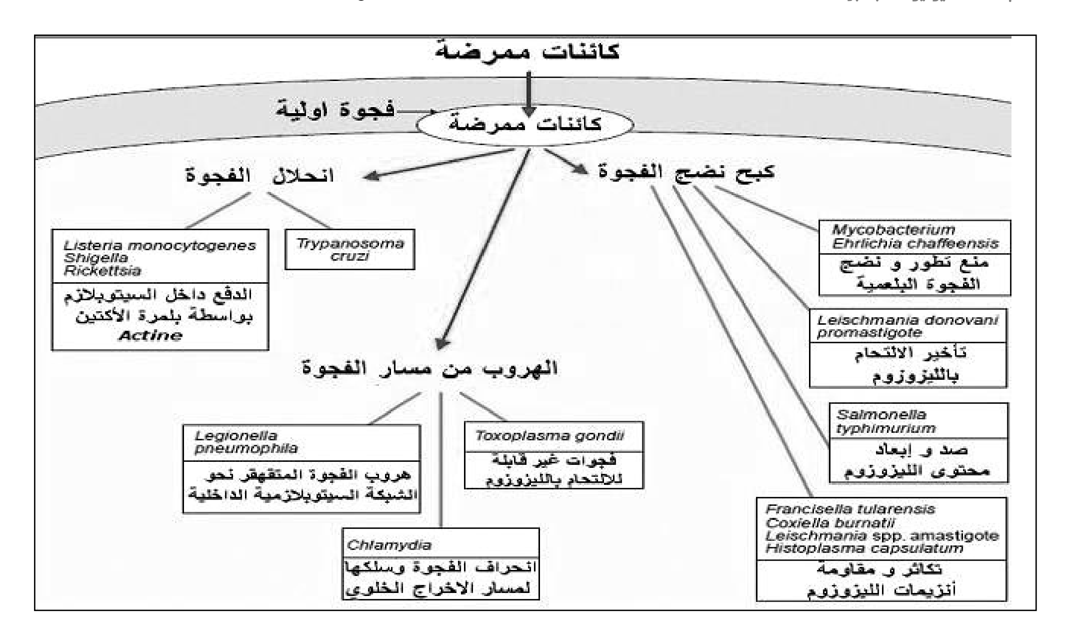


الشكل (1): آليات الإفراز وهي مركبات بروتينية غشائية منها: أجهزة إفراز من النمط I وII وIII وIV وV.

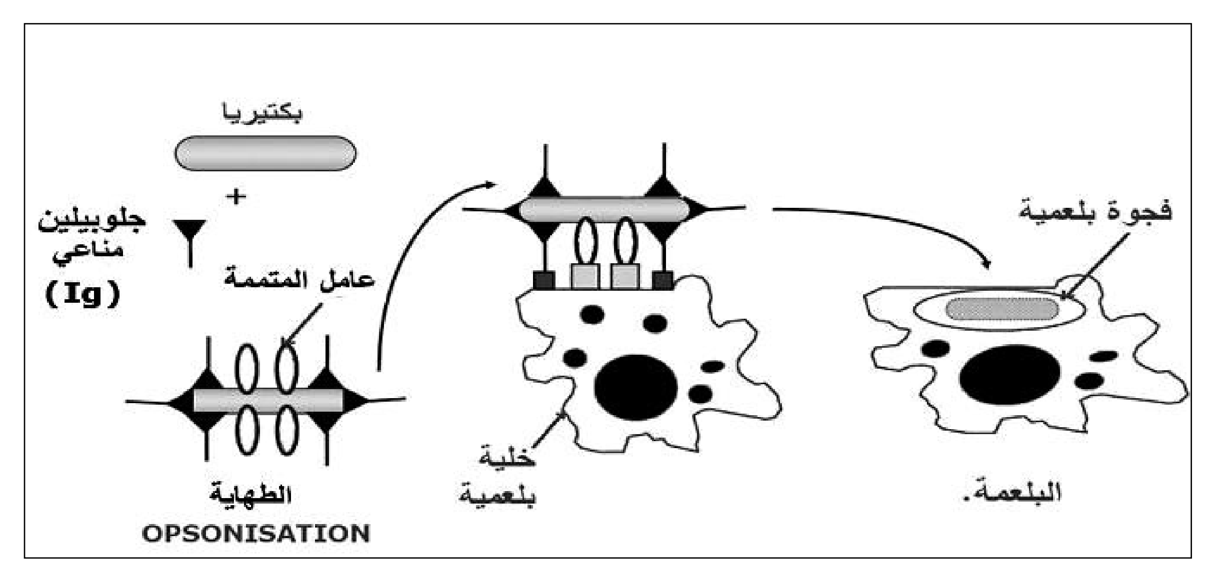


الشكل (2): أهم مراحل البلعمة

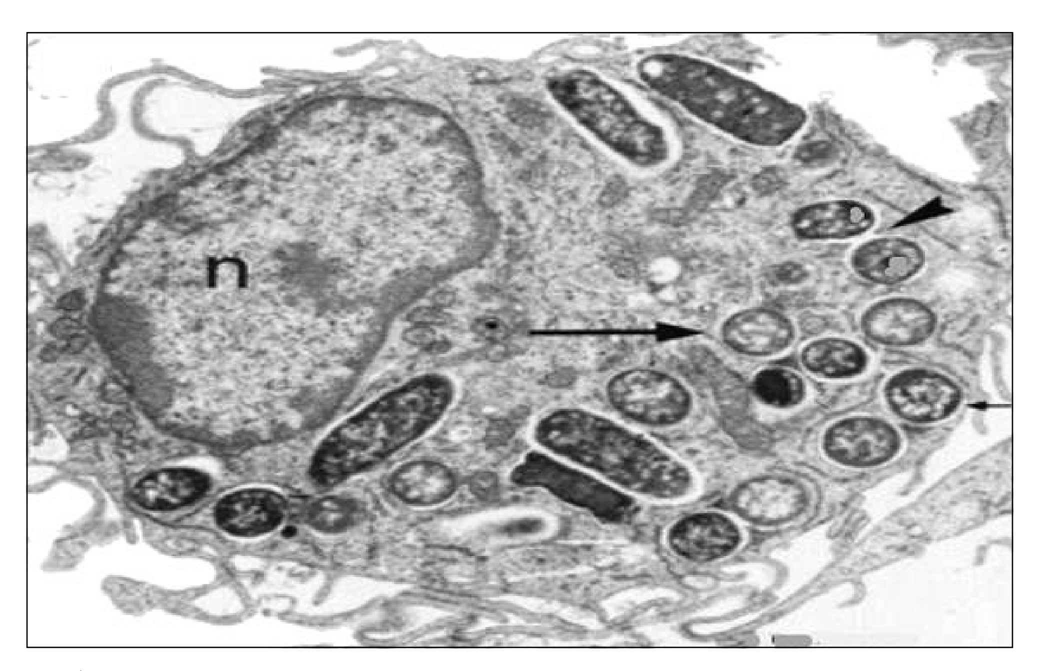
تعتبر البلعمة وسيلة دفاعية فورية تنفذ بواسطة البلعميات، وهي موجهة ضد جميع أنواع المسببات المرضية ومن دون تمييز.



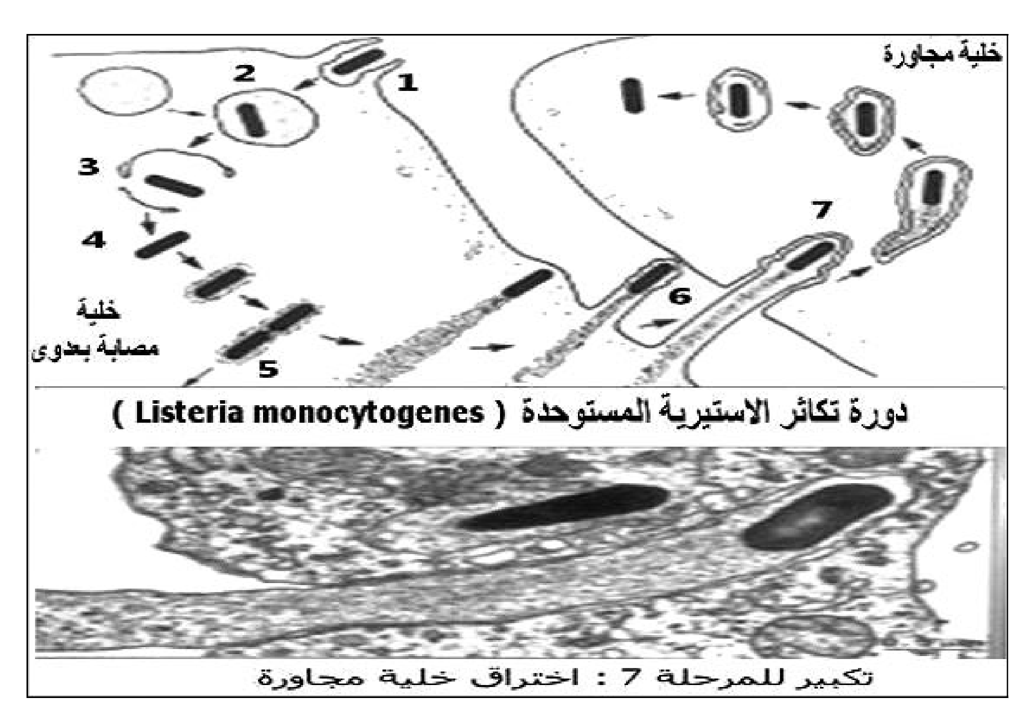
الشكل (3)**: يبرز طرق انفلات بعض المسببات المرضية من البلعمة بعد دخولها إلى الخلية العائل، تجد الكائنات المرضة نفسها محبوسة داخل حويصلات تسمى فجوات أولية، حيث لا تلبث أن تتحول بعد النضج إلى فجوة بلعمية ناضجة. ولضمان بقائها وتكاثرها ثم انتشارها، تسلك هذه الكائنات الممرضة طرقا وأساليب متعددة منها: كبح نضج الفجوات البلعمية أو العمل على تحللها أو الهروب من سيرورتها.**



الشكل (4) **الطهاية** (Opsonisation) **عندما تلتصق الجلوبلينات المناعية بسطح البكتيريا، فإنها تقوم بجذب عامل المتممة بواسطة القطعة** Fc**، والشروع في تشغيل مكونات عامل المتممة، مما يؤدي إلى تحضير البكتيريا للبلعمة من طرف البلعميات. وتدعى هذه الظاهرة بالطهاية** (Opsonisation).

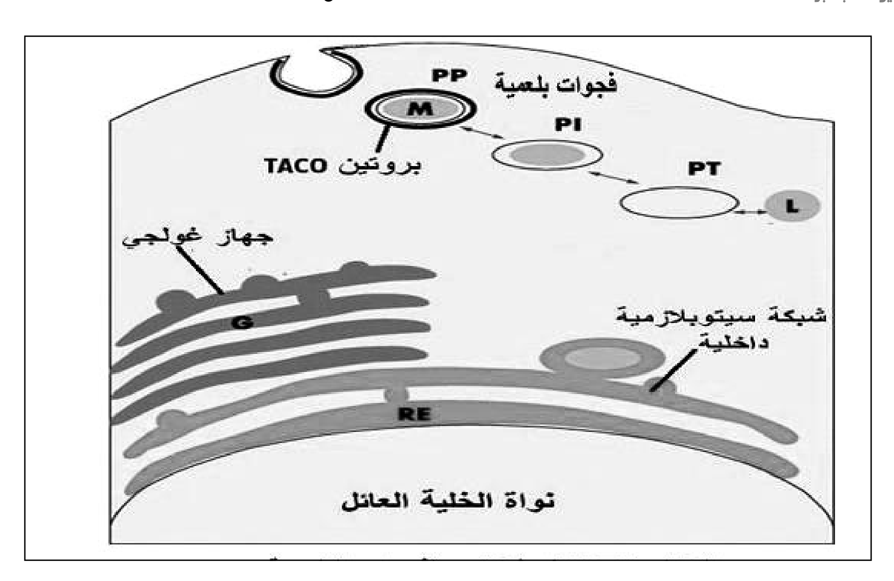


الشكل (5)**: تتمكن بعض البكتيريا من البقاء والتكاثر داخل البلعميات (تشير الأسهم إلى البكتيريا**n**: نواة البلعمية).**



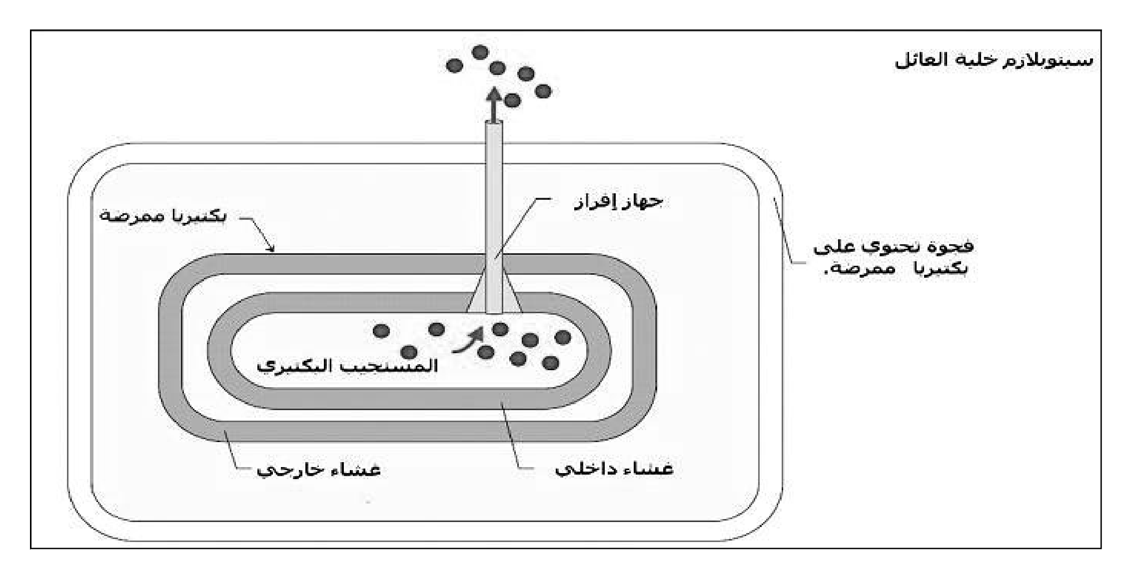
الشكل (6)**: يمثل دورة تكاثر الاستيرية المستوحدة** Listeria monocytogenes

المراحل: 1 **- ابتلاع.** 2 **- فجوة بلعمية أو يبلوع.** 3 **- تحلل الفجوة البلعمية.** 4 **- الخروج إلى السيتويلازم.** 5 **- تكاثر البكتيريا.** 6 **- انبعاث انغمادات.** 7 **- انتقال إلى الخلية المجاورة.**

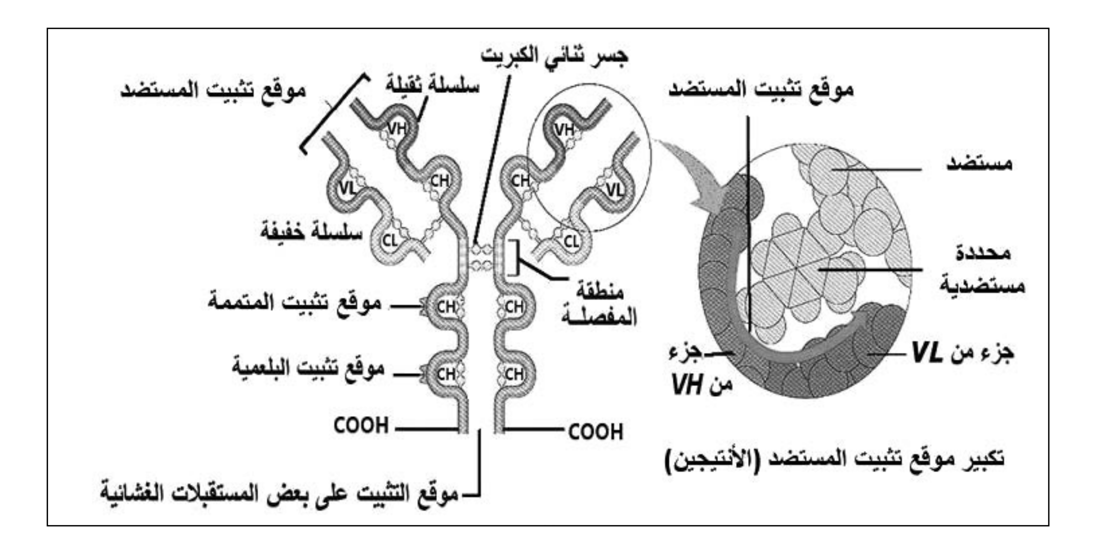


الشكل (7)**: تثبيط نضج الفجوات البلعمية. بعد دخول العامل الممرض إلى الخلية البلعمية، تنضج الفجوة البلعمية الأولية** (PP) **إلى فجوة بلعمية وسيطة** (PI) **ثم إلى فجوة لعلمية متأخرة** (PT) **وذلك قبل اندماجها مع الليزوزومات أو الجسيمات الحالية** (L)**.**

تستعمل المتفطرة السلية Mycobacterium Tuberculosis **البروتين** TACO **لتثبيط نضج الفجوة البعلمية، وبالتالي منع التحامها بالليزوزومات أو الجسيمات الحالة.**



الشكل (8)**: يمثل جهاز الإفراز من النمط** III **أو** IV **يقوم هذا الجهاز الذي يخترق غشاء الفجوة بنشاطه كقناة بين البكتيريا وسيتوبلازم الخلية العائلة. ويمكن هذا الجهاز (نمط** III **أو** IV**) البكتيريا من حقن بورتينات تسمح بتشكيل غشاء جديد للفجوة بكيفية تعترض وظيفة الليزوزوم.**



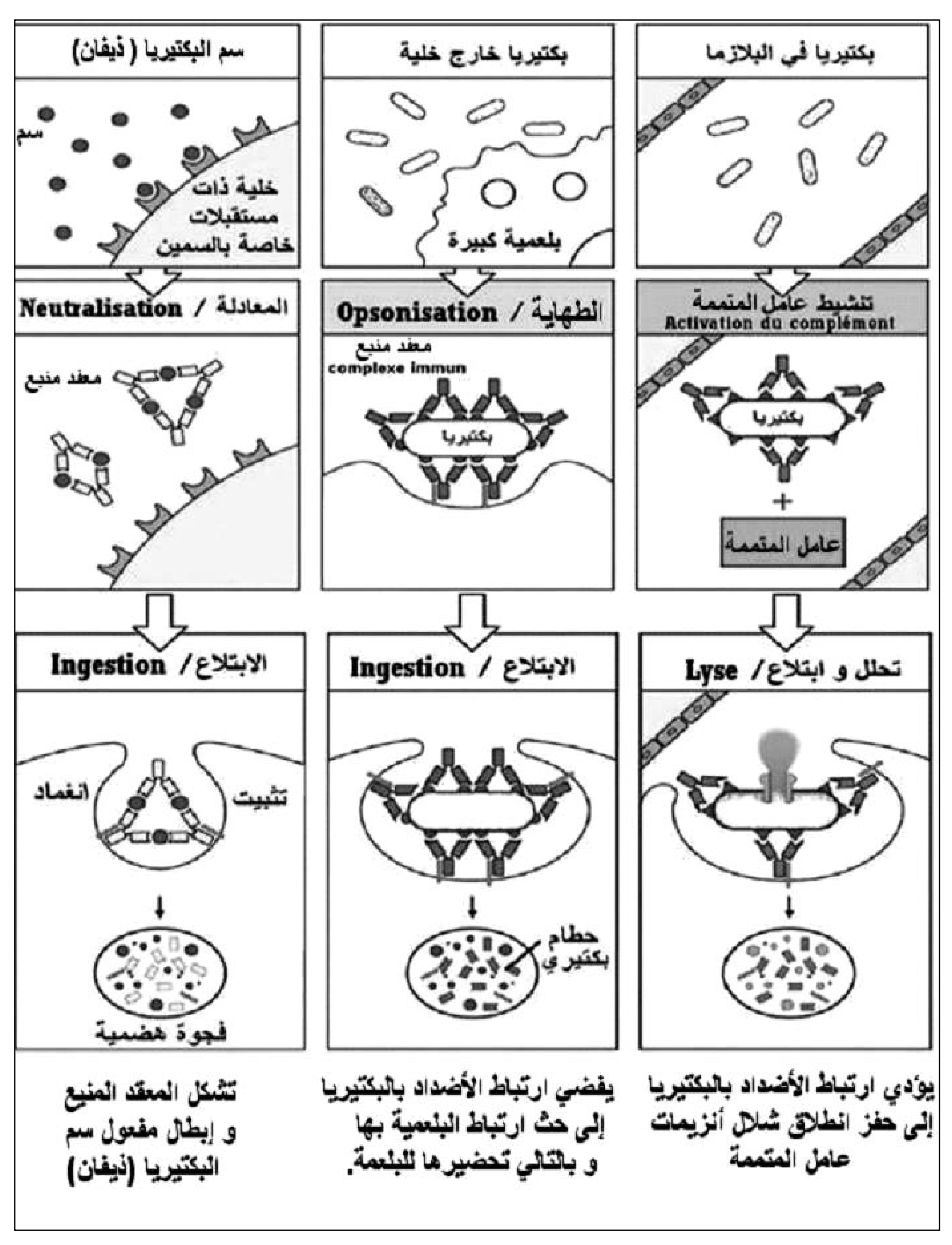
الشكل (9)**: يبرز البنية الأساسية لجزيئة جلوبيلين مناعي** (Ig)**. تكون منطقة المفصلة أكثر عرضة لعمل الأنزيمات التي تفكك الضد إلى قطعتين:** Fab **وهي قطعة ارتباط بالمستضد أو الأنتيجين** (Fragment antigen binding) **و**-Fc **وهي القطعة المتبلورة:** (Fragment crystalizable)

منطقة متغيرة من السلسلة الخفيفة: VL

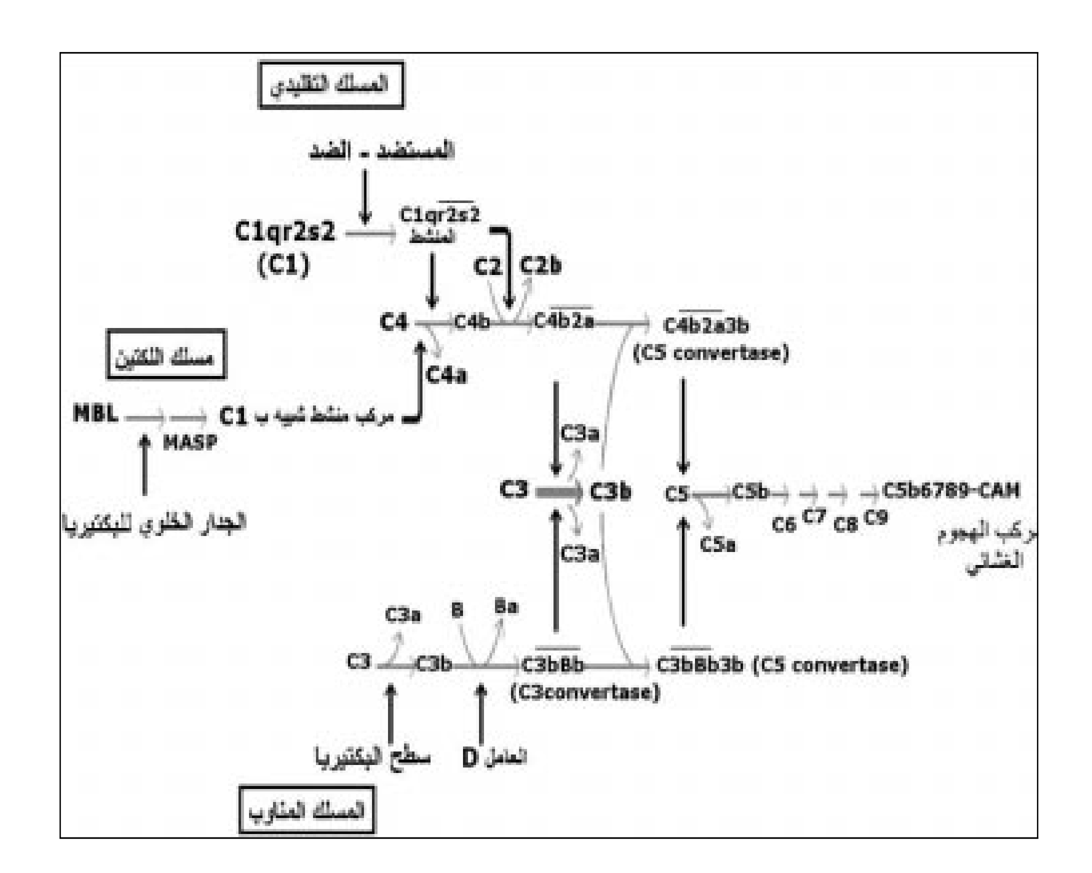
منطقة ثابتة من السلسلة الخفيفة: CL

منطقة متغيرة من السلسلة الثقيلة: VH

منطقة ثابتة من السلسلة الثقيلة: CH.



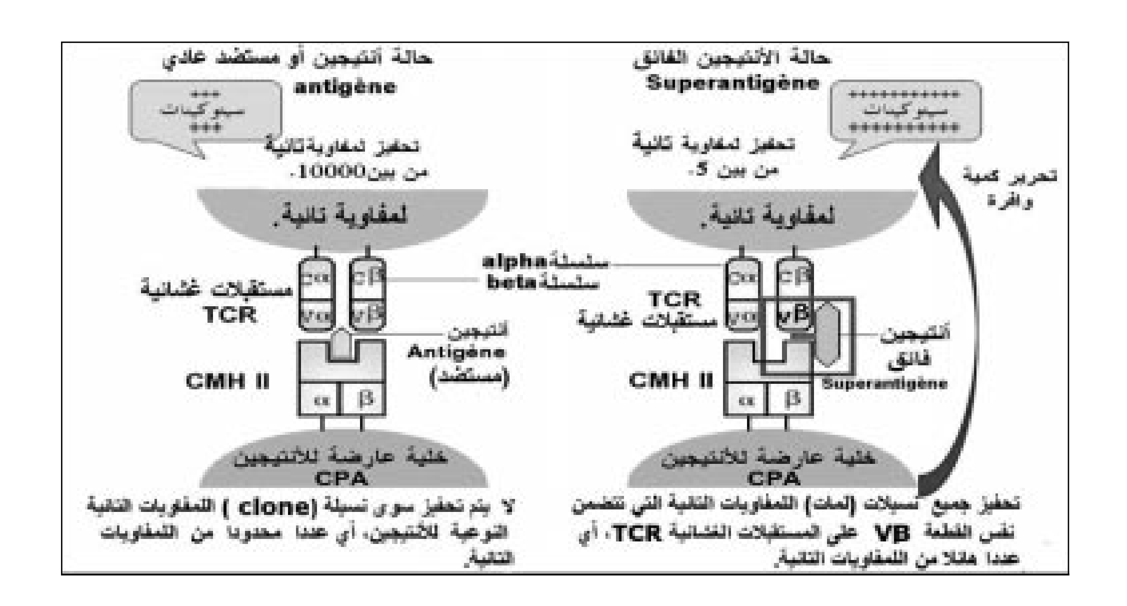
الشكل (10): أدوار الأضداد المبيدة للجراثيم



الشكل (11): مسالك تنشيط جهاز المتممة، يتم حفز المسلك التقليدي لجهاز المتممة كلما ارتبط العنصر C1 بالمعقد المنيع (الضد - المستضد)، أما المسلك المناوب فيتم تنشيطه بعد ارتباط عامل المتممة C3 بسطح البكتيريا.

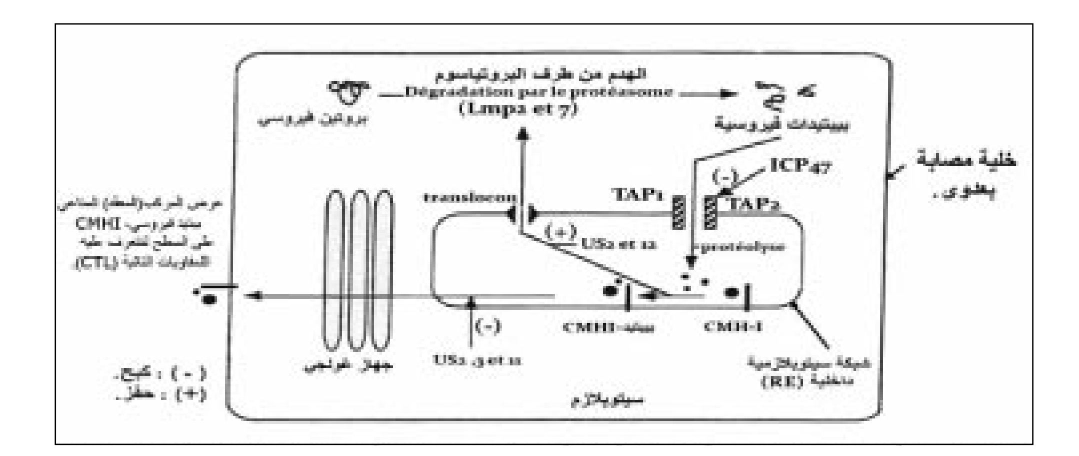
وبالنسبة إلى مسلك اللكتين (Lectine)، فيحفز نتيجة ارتباط البروتين المصلي MBL (mannose-binding lectin) بمكونات الجدار الخلوي للبكتيريا.

يستعمل المسلك المناوب عناصر أو عوامل خاصة، بينما يستعمل المسلكان التقليدي واللكتين مكونات مشتركة خصوصا بعد C1. تتفاعل عناصر جهاز المتمم فيما بينها في سلسلة من التفاعلات تنتهي بتكوين مركب الهجوم الغشائي (CAM) الذي يفضي إلى تدمير جدار الخلايا المحتومة على المستضد.



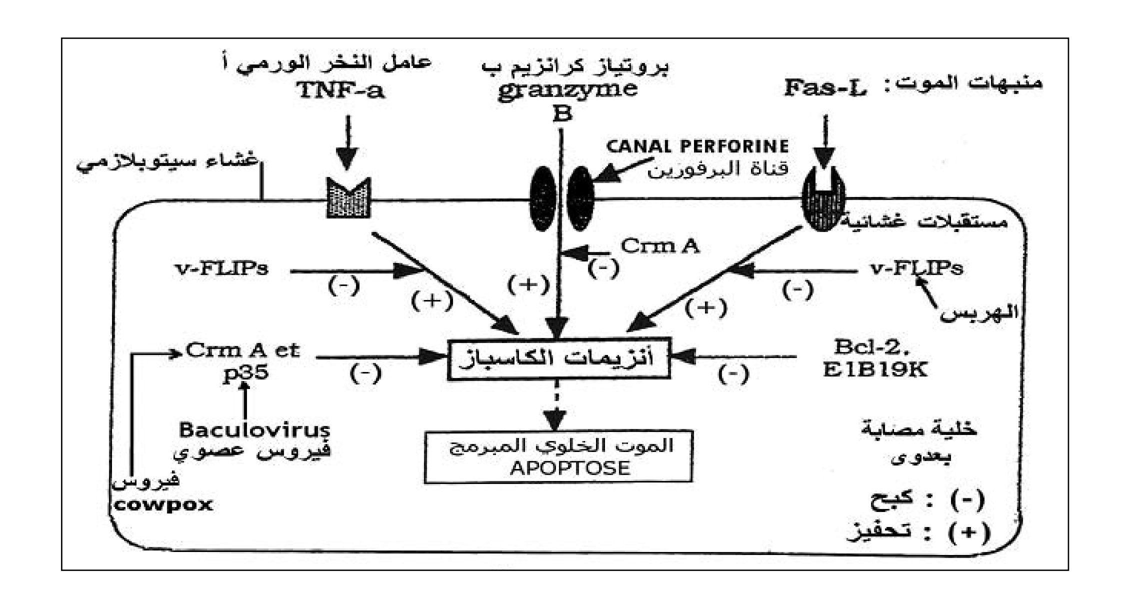
الشكل (12): ارتباط الأنتيجين الفائق ذي الأصل البكتيري بكل من جزيئة المركب الرئيسي للتلاؤم النسيجي (CMH II) والقطعة Vb من المستقبل (TCR) للمفاويات التائية. يؤدي هذا الارتباط إلى استجابة عدد هائل من اللمفاويات التائية وإلى إفراز كمية وفارة من السيتوكينات.

ونظرا إلى قدرة بعض سموم البكتيريا على تجنيد عدد كبير من اللمفاويات التائية يتراوح ما بين 20% و 30% من العدد الكلي، فقد عرفت بالأنتيجين الفائق (Superantigène).

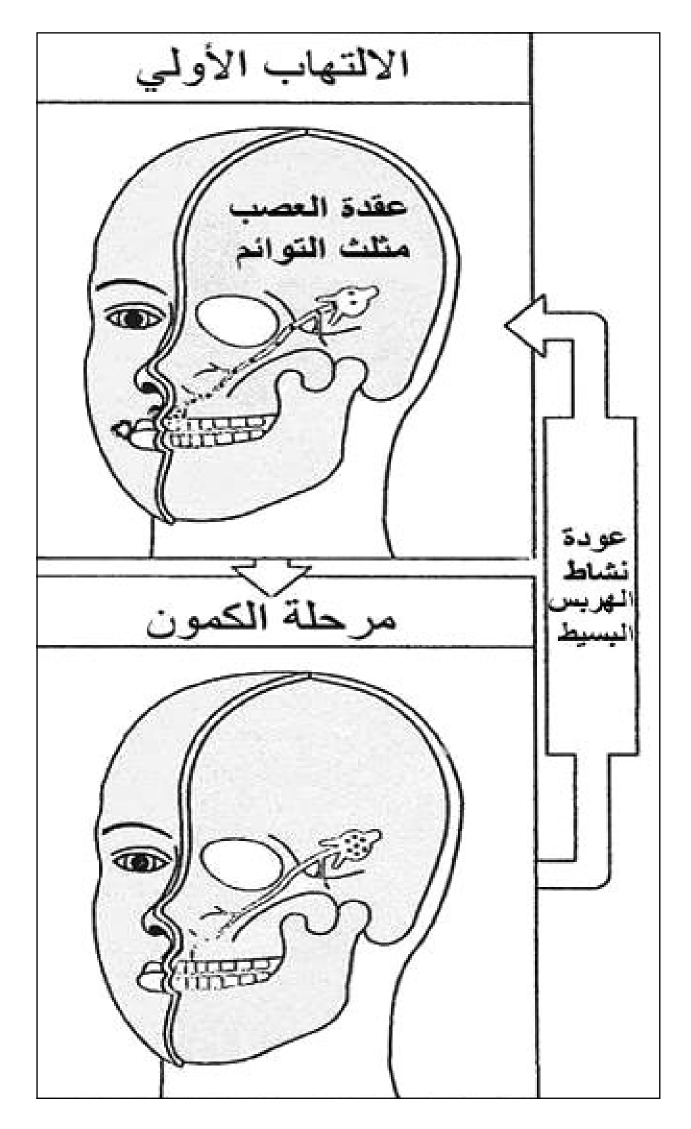


الشكل (13)**: تركب جزيئة** CMHI **على مستوى الشبكة السيتوبلازمية الداخلية حيث ترتبط بالببتيدات الغريبة. ويعمد المركب** CMHI **- ببتيد إلى إيصال الببتيد الغريب إلى سطح الخلية عبر جهاز غولجي. إن وجود الببتيدات الغريبة على هذا المركب وبالتالي على السطح، هو الذي ينبئ جهاز المناعة بأن الخلية العارضة لهذا الببتيد أصبحت مصابة بعدوى. وهكذا تتعرف عليها اللمفاويات التائية** (CTL)**؛ غير أن بعض الفيروسات تتدخل للحيولة دون لك، عبر طرق متعددة، فبعضها يفرز بروتينات تحرض حبس جزيئات** CMHI **داخل تجويف الشبكة السيتوبلازمية الداخلية، والبعض الآخر يعمل على كبح ناقلات الببتيدات بينما تسعى فيروسات أخرى للحث على طرد** CMHI **خارج الشبكة السيتوبلازمية الداخلية نحو السيتوبلازم حيث يتم تدميرها. وتتمكن هذه الآليات الثلاث من منع تنبيه الجهاز المناعي بأن الخلية قد أصيبت بعدوى. وبذلك لا تحدث استجابة مناعية ضدها ويتمكن الفيروس من البقاء والتكاثر داخلها.**

المركب الرئيسي للتلاؤم النسيجي نمط CMHI:1

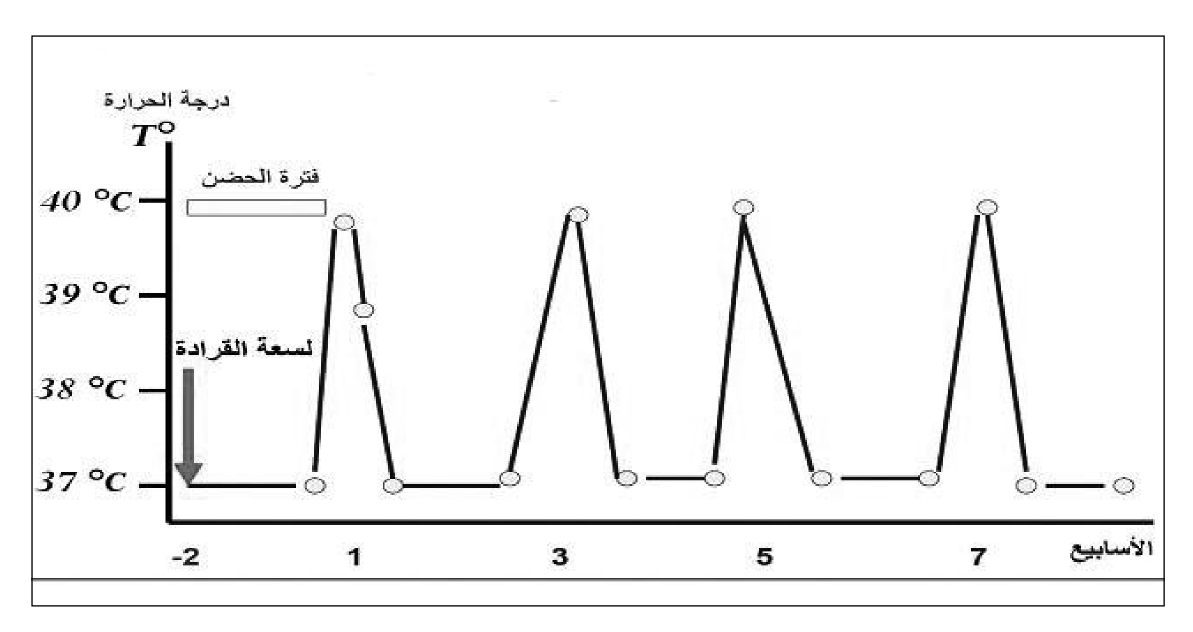


الشكل (14)**: المرضات واستراتيجية كبح أو حفز الموت الخلوي المبرمج. يتم انطلاق موت الخلية المبرمج نتيجة استحثاث وتحريض المستقبلات الغشائية النوعية بالمنهبات الخاصة بها وهي:** Fas-L وGranzyme B**. ويمكن إيصال إشارة الموت هذه نحو عناصر الاستجابة أي الكسبازات التي تتولى المراحل النهائية من موت الخلية. إلا أن بعض المسببات المرضية تتداخل مع الكاسبازات إما بطرق مباشرة كـ** (Crm A وp35) **أو بطرق غير مباشرة عبر مسالك التشوير سالفة الذكر. وتكون النتيجة النهائية كبح عملية الموت المبرمج وبقاء الخلية المعفنة على قيد الحياة.**

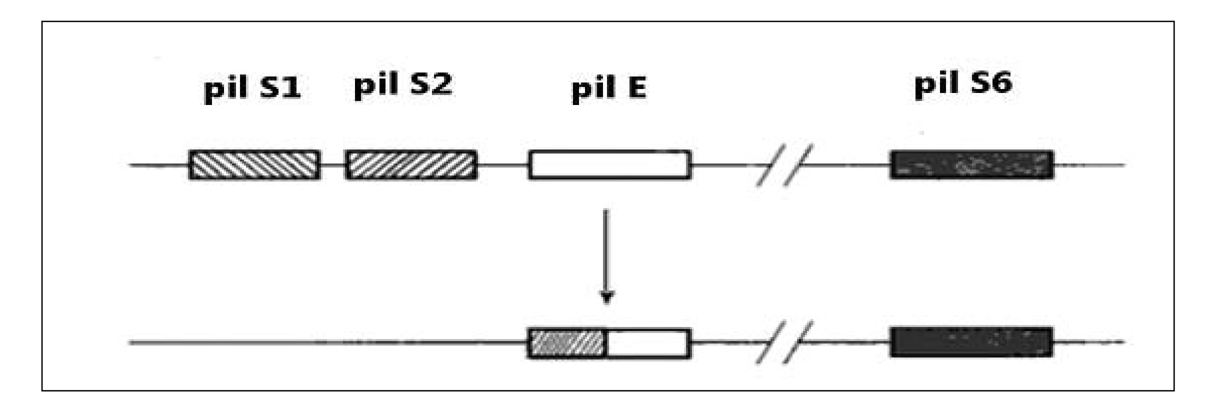


الشكل (15)**: كمون وعودة نشاط فيروس الهربس البسيط** herpes simplex**:**

بعد القضاء على الالتهاب الأولي الذي يصيب الشفتين وما حولهم بفعل الاستجابة المناعية الفعالة، تنحصر بعض بقايا الالتهابات الخفيفة إلى مستوى العصبونات الحسية من دون أن تتلاشى (مثلا عقدة العصب مثلث التوائم الذي يعصب الشفتين (Ganglion du nerf trjumeau) **حيث يدخل فيروس الهربس في الكمون وبمجرد توافر عوالم مختلفة معينة (أشعة شمسية شديدة، انفعال أو ضائقة حادة، ضعف أو اختلال مناعي...) يستعيد نشاطه.**



الشكل (16)**: منحنى تغير درجة حرارة مصاب بالحمى الراجعة نتيجة لسعة قرادة ناقلة**



الشكل (17)**: التغير المستضادي للخمل** Pili **أو** Fimbria**. تشرف المورثة** pil E **على تركيب البلين** Piline **وهو البروتين الأساسي المكون للخمل أما المورثات** pil S1 **و**pil S6 **فهي مورثات صامتة لا تتوافر على موجدة** Promoteur**.**

تؤدي التوليفات الجديدة بين pil E **وأحد المورثات الصامتة** (pil S2 **مثلا) إلى تركيب متغير جديد لبروتين البلين** Piline**.**

الهوامش

1 Pierre Tambourin, (1995), préface, Dossier Pour la Science, Hors-série, Octobre 95, P.4.

2 Randolph M. Nesse and George C. Williams,(1998), Evolution and the Origins of Disease, Scientific American, November 98, P.90.

3 Ibid. P.90.

4 Ibid. P.90.

5 Jean-Gérard Guillet, (2000), Les mécanismes d'échappement viraux, médecine/science, nº8-9, vol. 16, aout-septembre, 00, P.P.874-882.

6 John A. T. Young and R. John Collier (2002); Attacking Anthrax; Scientific American; March 02.
لقد ترجمت هذه المقالة إلى العربية، ونشرت في مجلة العلوم (الترجمة العربية لمجلة سيانتفيك أمريكان) الكويت تحت عنوان: مهاجمة الجمرة الخبيثة، المجلد 18، يوليو/ أغسطس 02.

7 Iradj Sobhani, (2004), Helicobacter pylori et cancer gastrique, M/S nº 4, vol. 20, avril 04, P.431.

8 Guy Tran Van Nhieu Pascale Cossart,(2001), Détournement de fonctions cellulaires clés par les bactéries pathogènes, M/S nº 6-7, vol. 17, juin-juillet 01. P.P.701-711.

9 Pierre-Philippe Luyet et Jean Gruenberg, (2005), L'endocytose, cheval de Troie pour l'infection virale, M/S nº 11, vol. 21, novembre 05, P.909.

10 فؤاد دبوسي، (2008)، ذكاء البكتيريا... حقيقة أم خيال؟ مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد 37، العدد1، يوليو/ سبتمبر 08، ص 284 -253.

11 Christel Cazalet, Carmen Buchrieser, (2005), Qu'apprend-on du génome de Legionella pneumophila? M/S nº 5, vol. 21, mai 05. P.P.455-457.

12 Luke A. J.O'Neil ,(2005); Immunity's Early-Warning system; Scientific American; january 05; volume 292, n1;pp38-45.
لقد ترجمت هذه المقالة إلى العربية، ونشرت في مجلة العلوم (الترجمة العربية لمجلة سيانتفيك أمريكان) الكويت، تحت عنوان: نظام التحذير المناعي المبكر، المجلد 21، يناير/ فبراير 05.

13 Chantel Abergel et al, (2007), Structure and evolution of the IVY protein family, unexpected lysozyme inhibitors in gram-négative bacteria, proceedings of the national Academy of sciences of the USA, 07.

14 جون بوستجيت، ترجمه إلى العربية عزت شعلان (1985)، الميكروبات والإنسان، عالم المعرفة، عدد 88، أبريل 85، الكويت، ص 39.

15 Martin Blaser,(2005), Une espèce en danger dans l'estomac, Pour la Science, Nº 329 . mars 05.

16 Iradj Sobhani, (2004), Helicobacter pylori et cancer gastrique, M/S, nº 4, vol. 20, avril 04, P.434.

17 Jean-Marc Paris, (1995), Helicobacter Pylori, Dossier Pour la Science, Hors-série, Octobre 95, P.P.20.21.

18 Martin Blaser, op.cit.

19 Michel Abbal et al, Immunologie Générale, Assim, Association des enseignants d'immunologie des universités de langue francaise, 2e édition, P.P.30-31.

20 Jean Pierre Regnault, immunologie Générale, Décarie Montréal, P.109.

21 Moselio Schaechter, Gerald Medoff, Barry I. Eisenstein, et al, (1999), Microbiologie et pathologie infectieuse, Traduit par Marc Victor Assous et al, De Boeck Université, 99, P.157.

22 P. Bégné et J.Astruc, (1999), Pathologie infectieuse de l'enfant, Masson, 99, P.81.

23 Anne DOYE, (2007), Le facteur EDIN de Staphylococcus aureus: formation de macro-ouvertures dans les cellules endothéliales par inhibition de la GTPase RhoA., Thèse pour l'obtention du titre de Docteur en Sciences, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Montpellier, juin 07.

24 Stéphane Meresse, María José Martínez-Lorenzo, Jean-Pierre Gorvel, (2000), La vacuole des micro-organismes pathogènes: une niche de survie et de prolifération, médecine/sciences, dec 00, vol 16, P.P.1447-51.

25 William Paul, (1993), Les maladies infectieuses, Pour la science, Nº Spécial, N193, Novembre93, P.82.

26 Moselio Schaechter, Gerald Medoff, Barry I. Eisenstein, et al, Microbiologie et pathologie infectieuse, op cit, P.158.

27 Vincent Foulongne, Sylvie Michaux-Charachon, David O'Callaghan, Michel Ramuz, (2002), Systèmes de sécrétion des protéines de type IV et virulence bactérienne, M/S, nº 4, vol. 18, avril 02. P.442.

28 Francois Denis et Christian Perronne, (2004), Mycobacterium tuberculosis et mycobactéries atypiques, Elsevier Masson, P.31.

29 David Ojcius,Toni Darvill, Patrik Bavoil, (2005), Can Chlamydia Be Stopped?, Scientific American, May 05.
لقد ترجمت هذه المقالة إلى العربية، ونشرت في مجلة العلوم (الترجمة العربية لمجلة سيانتفيك أمريكان) الكويت، تحت عنوان: هل يمكن إيقاف الكلاميديا؟ المجلد 21 يوليو/ أغسطس 05.

30 Moselio Schaechter, Gerald Medoff, Barry I. Eisenstein, et al, Microbiologie et pathologie infectieuse, op cit, P.158.

31 Francois Denis, (2002), Les Bacteries, champignons et parasites transmissibles de la mère à l'enfant, John Libbey Eurotex 02, P.21.

32 Moselio Schaechter, Gerald Medoff, Barry I. Eisenstein, et al, (1999), Microbiologie et pathologie infectieuse, Traduit par Marc Victor Assous et al, De Boeck Université, 99, P.161.

33 Richard. A. Goldsby et al, (2003). Immunologie Le cours de Janis Kuby. Dunod. Paris. 03. P.329.

34 Charles A. Janeway, Jr, (1993); How the Immune System Recognizes Invaders ; Scientific American; September 93.
لقد ترجمت هذه المقالة إلى العربية، ونشرت في مجلة العلوم (الترجمة العربية لمجلة سيانتفيك أمريكان) الكويت، تحت عنوان: كيف يتعرف الجهاز المناعي «على» الغزاة؟ المجلد 11، أكتوبر 1995.

35 Richard. A. Goldsby et al. op.cit. P.331.
36 Richard. A. Goldsby et al. op.cit. P.337.
37 Peter Parham, op.cit. P. 248.
38 Moselio Schaechter, Gerald Medoff, Barry I. Eisenstein, et al, Op, Cit, P.155.
39 Richard. A. Goldsby et al. op.cit. P.339.
40 Richard. A. Goldsby et al. op.cit. P.344.
41 Peter Parham, (2003), Le système immunitaire, de Boeck, Paris, janvier 03, P.72.
42 Helene Chapel, Mansel Haeney, Siraj Misbah, Neil Snowden, (2004), Immunologie clinique: De la théorie à la pratique,
Traduit par Pierre L. Masson, De Boeck Université, 04, P.42.
43 Philippa Marrack, John Kappler, (1993), La reconnaissance du soi, Pour la science, Nº Special 193, Novembre93, P.75.
44 Ibid. P.76.
45 Alfred L. Goldberg, Stephen J. Elledge , J. Wade Harper, (2001); The Cellular Chamber of Doom; Scientific American; January 01.
لقد ترجمت هذه المقالة إلى العربية، ونشرت في مجلة العلوم (الترجمة العربية لمجلة سيانتفيك أمريكان) الكويت، تحت عنوان: الغرفة الخلوية المشؤومة، المجلد 17، يونيو/ يوليو 01.
46 Laurent Martorell, (1999), Le virus: une structure intelligente pour échapper au système immunitaire. A.P.B.G.n4.99, P.768.
47 Ibid. P.771.
48 محمد الفتى، (2006)، كيف يساهم الموت في الحياة؟ مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد 35، العدد 2، أكتوبر/ ديسمبر 06، ص 395-429.
49 Ploegh Hidde L. (1998), Viral strategies of immune evasion. Science ,April 98 ; Vol. 280, No. 5361, pp. 248-253.
50 Jungas Thomas, (2005), Etude de la mort cellulaire induite par la bactérie intracellulaire stricte, Chlamydia, Mémoire
51 présenté pour l'obtention du diplôme de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, Décembre 05.
52 David Ojcius, Toni Darvill, Patrik Bavoil, op.cit.
53 Kahn, A,(1997), La mortelle randonnée de la protéine US2 de cytomégalovirus et des molécules de classe I du CMH,
Médecine/ Science. nº 2. vol.13. février 97. P.267.
54 Richard C. Duke, David M. Ojcius and John Ding-E Young, (1996), Cell Suicide in Health and Disease, Scientific American, December 96, P.83.
55 Laurent Martorell, (1999), Le virus: une structure intelligente pour échapper au système immunitaire. A.P.B.G.n4. 99.P. 770.

Peter Parham, (2003), Le système immunitaire, de Boeck, Paris, janvier 03, P.246. 56

Ibid. P.244. 57

Helen Chapel, Siraj misbah et al, (2004), Immunologie clinique, De la théorie à la pratique, traduit par P. Masson, de Boeck Université, 04, P.43. 58

Moselio Schaechter, Gerald Medoff, Barry I. Eisenstein, et al, op.cit. P.160 59

Charles Nauciel, Jean-Louis Vildé, (2005), Bactériologie médicale, Elsevier Masson, 05, P.101. 60

Richard. A. Goldsby et al. (2003). op.cit., P.434. 61